SEPTUAGINTA

OSEA • AMOS • MICHEA • IOEL
ABDIAS • IONA • NAUM
AVACUM • SOPHONIA • AGGEU
ZAHARIA • MALACHIA

Volum coordonat de:
CRISTIAN BĂDILIŢĂ, FRANCISCA BĂLTĂCEANU,
MONICA BROŞTEANU
şi îngrijit de:
SMARANDA BĂDILIŢĂ

Traduceri de:
CRISTIAN GAŞPAR

COLEGIUL NOUA EUROPĂ

POLIROM
2009

Despre profeția biblică

În Biblia ebraică, Isaia, Ieremia, Iezechiel și cei Doisprezece Profeți Mici alcătuiesc grupul „Profeților ulteriori" și fac parte din secțiunea *N^ebhî'îm*, imediat după Iosua, Judecători, Samuel și cele două Cărți ale Regilor, care formează grupul „Profeților anteriori". Cartea lui Daniel, cu un statut incert și controversat în tradiția iudaică, figurează în cadrul secțiunii Scrieri (*K^ethubhîm*), după cele „cinci suluri", mai precis, după Ester și înaintea lui Ezdra. Tot aici, în cadrul celor „cinci suluri", dar înaintea Cărții Esterei, se găsesc Plângerile.

Septuaginta propune o ordine diferită. Ediția lui Alfred Rahlfs, pe care o urmăm în traducerea noastră, grupează Profeții Mari (numiți astfel datorită întinderii textelor) după cei Doisprezece Profeți Mici. Imediat după Psalmii lui Solomon, care încheie în ediția Rahlfs cărțile poetice și sapiențiale, urmează cei Doisprezece Profeți Mici, apoi, în ordine exactă: Isaia, Ieremia, Baruch, Plângerile lui Ieremia, Epistola lui Ieremia, Iezechiel, Suzana, Daniel, Bel și balaurul. (La Rahlfs, ordinea profeților o urmează pe cea din *Codex Vaticanus*. În celălalt codice complet al Septuagintei, *Alexandrinus*, cărțile profetice sunt aduse mai în față, după modelul Bibliei ebraice: după 1-2 Paralipomene urmează Profeții Mici, apoi Isaia, Ieremia, Baruch, Plângerile, Epistola lui Ieremia, Daniel, Iezechiel, cărțile poetice și sapiențiale fiind plasate la sfârșit.) Față de Biblia ebraică, Septuaginta conține, în grupul profetic, următoarele texte suplimentare: Cartea lui Baruch, Epistola lui Ieremia, precum și cele două „anexe" la Cartea lui Daniel, redactate cel mai probabil direct în greacă, Suzana și Bel și balaurul. Vulgata a păstrat conținutul Septuagintei, dar, în ce privește cărțile profetice, a revenit la ordinea Bibliei ebraice, așezând Profeții Mici după Profeții Mari (plasând însă la sfârșitul acestora Cartea lui Daniel), și a adăugat Epistola lui Ieremia la Cartea lui Baruch.

*

În mai multe religii ale Antichității se manifestă fenomene atribuite unei inspirații divine, dar profeția biblică își are trăsăturile sale specifice. Inspirația poate fi legată de anumite rituri de inițiere sau de experiențe onirice, de participarea la anumite sărbători religioase ori de anumite practici divinatorii. Cazuri de indivizi inspirați sunt atestate încă din secolul al XVIII-lea î.H., la Mari, pe Eufrat, sau, în secolul al VIII-lea î.H., la Hama, pe Oronte. E cert că profetismul exista în vechea Mesopotamie și în Canaan. În Israel este menționat încă din timpul lui Moise

(Num. 11,26-29; Deut. 18,15-22; 34,10; dar și Avraam însuși este numit profet! – *cf.* Gen. 20,7), iar din secolul al XI-lea î.H., o dată cu Samuel, profetismul apare și în formă „instituționalizată” (*cf.* 1Rg. 10,5-6.11 LXX; 2Par. 29,25).

Deosebirea dintre profetismul biblic și fenomenele – mai degrabă divinatorii – amintite mai sus constă, la o rapidă evaluare, în caracterul public și dezinteresat al celui dintâi. În vreme ce oracolul delphic, de exemplu, răspunde unor curiozități personale, profeții biblici interpelează, în numele lui Dumnezeu, cu autoritate, întreg poporul lui *YHWH*, pentru a-i corecta prezentul și a-i configura viitorul.

Biblia cunoaște trei categorii de personaje inspirate, cu trei denumiri specifice: *ḫozeh*, „vizionar” (sau *ro'eh*, cu aproximativ același sens); *'īş ha'elōhīm*, „omul lui Dumnezeu” și *nabhī'*, „profet”. Termenul „vizionar” indică faptul că profetul are privilegiul unic de a vedea sau prevedea lucrurile ascunse îndeobște muritorilor de rând. Expresia „omul lui Dumnezeu”, aplicată, de pildă, lui Elisei, Ilie, Moise ori Samuel, trimite la intimitatea dintre persoanele respective și *YHWH*, dar și la înzestrarea lor taumaturgică. Termenul cel mai folosit rămâne însă *nabhī'*: el nu are o valoare strict pozitivă, desemnându-i și pe falșii profeți din Israel, sau pe alți profeți, ai lui Baal, de exemplu; sensul de bază rămâne acela de a transmite cuvântul unei persoane, al unei divinități și în special cuvântul lui *YHWH*; *nabhī'* operează solitar sau în grup (primele atestări îl prezintă în grup); au existat și femei profetese (Miriam, Debora, Hulda). Profeția presupune uneori o atmosferă specială (acompaniament muzical: *cf.* 4Rg. 3,15 LXX), o gestică simbolică, ce pare absurdă la prima vedere (Is. 20,2-4); de asemenea, profeții pot să aibă comportamente ciudate ori să treacă prin stări psihologice anormale, dar toate aceste aspecte, deși fac parte din recuzita fenomenului, nu-i definesc esența. Profeții sunt, în primul rând, mediatori între Dumnezeu și poporul Său. La început, inspirația profetică s-a manifestat și la unii cârmuitori (nu întâmplător Cartea lui Iosua, Cartea Judecătorilor, Cărțile Regilor, cum am văzut, sunt catalogate, în canonul ebraic, sub rubrica „Profeți anteriori”). Totuși, conform Deuteronomului (18,18), profetul rămâne alesul direct și legitim al lui *YHWH*: „Voi ridica un profet pentru ei din rândul fraților lor și-i voi da pe buze cuvântul Meu și le va vorbi așa cum îi voi porunci Eu”. Prin urmare, profetul nu vorbește în numele său personal, ci în numele lui Dumnezeu, de unde și formulele introductive: „Cuvântul Domnului” sau „Oracolul Domnului” sau „Așa vorbește Domnul” etc. Mesajul, primit de cele mai multe ori printr-o inspirație resimțită lăuntric, este transmis în diverse moduri: sub formă poetică sau în limbaj simplu, de proză, în parabole sau direct, fără ocolișuri; tonul poate fi satiric, critic, șfichiuitor, demolator chiar, sau, dimpotrivă, consolator, sapiențial, încurajator. Tipul mesajului depinde și de temperamentul fiecărui profet în parte. Profetul nu este o simplă conductă prin care se scurge cuvântul lui Dumnezeu. Cuvântul respectiv, deși inspirat în privința conținutului, se transmite, în ceea ce privește „ambalajul retoric”, conform personalității transmițătorului. Nu trebuie pierduți din vedere nici publicul, nici contextul istoric, dat fiind că mesajul profetic, în Biblie, nu se adresează decât foarte rar unui singur individ, el vizând, aproape întotdeauna,

un întreg popor (alteori chiar mai multe). Mesajul respectiv se referă la prezent și la viitor. Profetul e trimis în mijlocul poporului pentru a reaminti și actualiza „cuvântul lui *YHWH*", în cazul în care poporul l-a uitat sau nu-l mai respectă; pentru a-i pune în gardă pe necredincioși, anunțând pedepse divine teribile; pentru a rezolva o criză prezentă fie prin intervenții directe, fie prin amenințări terapeutice. Multe profeții au în vedere nu numai soarta „poporului ales", ci și destinul „neamurilor păgâne" din vecinătate, cu care conviețuiește „poporul ales". Prin urmare, mesajul profetic înglobează istoria „universală".

Există o doctrină anume a profetismului biblic? Termenul însuși de „doctrină" vine în contradicție cu acest fenomen caracterizat prin spontaneitate și oportunitate (*YHWH* intervine în istoria poporului Său atunci când crede El de cuviință, în înțelepciunea Sa). Se poate însă vorbi de o tematică recurentă, specifică profeților, care vizează trei aspecte fundamentale: monoteismul, moralismul și așteptarea sau pregătirea mântuirii. *YHWH*, Dumnezeul unic, nu lasă nici un loc altor dumnezei alături de El. Profeții nu pridídesc să explice și să reamintească unicitatea, caracterul transcendent și sfințenia Dumnezeului lui Israel. Sfințeniei lui *YHWH* i se opune păcătoșenia făpturii umane, în general, și a fiilor lui Israel, în particular (Is. 6,5). Dumnezeu este polul absolut față de care muritorii nu pot fi altceva decât „praf și cenușă". Ieremia își centrează discursul profetic pe tema păcatului: întregul popor e pervertit, atins de imoralitate, „spurcat". Răul ajunge la ultima limită, insuportabilă, fapt ce provoacă mânia lui Dumnezeu. Acesta intervine în istorie pentru a-Și chema la judecată poporul și a-l pedepsi cu asprime („Ziua lui *YHWH*", Is. 2,6-22). Din perspectiva acestui „monoteism etic", profeții critică aspru situația prezentă în raport cu Legea lui Dumnezeu, reactualizată la fiecare generație. Menirea lor este să reînsuflețească Legea și, o dată cu ea, să reamintească termenii Legământului încheiat de *YHWH* cu poporul Său. Critica nu este motivația principală a profetului, deși ea îi conferă o anumită legitimitate; ea intervine în situații de criză, când catastrofa e iminentă, iar salvarea nu poate veni decât de la Dumnezeu. Ziua lui *YHWH* este ziua judecății, dar și a izbăvirii. Dumnezeu păstrează o „rămășiță" (Is. 4,3; Am. 5,15), un grup de „aleși între aleși", care-l vor fi credincioși până la capăt. Regele *YHWH* își va instaura domnia pe pământ prin intermediul unui „uns" (Mesia). Mesajul profeților orientează așadar istoria lui Israel către un punct-țintă, aflat la capătul istoriei. Viziunea temporală inaugurată și susținută de profeți este cea în care trăim, practic, și astăzi. E vorba de o viziune lineară, ce tinde spre un punct *terminus* pozitiv și înglobant. Pentru creștini, acest *terminus* este, de fapt, un *medianum*, Iisus încarnând centrul Istoriei sacre a omenirii. Dar profeții sunt cei care inaugurează această nouă paradigmă, abolind vechea paradigmă a temporalității ciclice păgâne. Timpul capătă sens, devenind Istorie sacră, tocmai datorită faptului că el se orientează către împărăția mesianică. „Epoca de aur" a profetismului rămâne secolul al VIII-lea. Amos, Osea, Isaia și Michea formează o echipă redutabilă. Ei denunță idolatria și pervertirea cultului lui *YHWH*, critică politica internă și externă a regilor, se ridică împotriva nedreptăților sociale, biciuiesc

imoralismul. Urmează o perioadă de tăcere, după care profeții reapar în prim-plan la sfârșitul secolului al VII-lea, apoi la începutul secolului al VI-lea, când regatul lui Iuda se află pe buza prăpastiei (Sophonia, Avacum, Ieremia, Iezechiel). O dată cu exilul babilonian se încheie așa-zisa „profeție a nenorocirilor" sau „de osândire". Accentul se schimbă, generând un curent denumit convențional „profeția mântuirii" sau „de mângâiere". Speranța ia locul deznădejdii și pedepsei; optimismul detronează pesimismul. E vorba de un optimism născut în însuși miezul dezastrului: mai rău decât atât nu se poate! Profeții exilului combină acest optimism „împotriva oricărei speranțe" cu mesianismul teologic și cu nostalgia alinătoare. După ce și-a împlinit amenințările, *YHWH* promite iertarea și mântuirea. Iezechiel și Deutero-Isaia, urmați de Aggeu, Zaharia și Trito-Isaia vor aborda o tematică mesianică sistematică, agrementată de apeluri insistente spre împăcare, iubire și cordialitate. Xenofobia și naționalismul sunt denunțate, pentru prima dată, ca fenomene incompatibile cu credința în *YHWH*. Profetismul postexilic produce o literatură consolatoare și profund umanistă, cu deschidere universală, prefigurând principalele idealuri ale creștinismului de mai târziu.

*

Reamintim în continuare structura ediției noastre, precum și normele mai importante de redactare:

Norme de redactare

I. Siglele, abrevierile și trimiterile bibliografice la scrierile antice și moderne citate în note și comentarii sunt menționate în Bibliografia volumului.

II. Titlurile întregi ale cărților biblice au fost scrise cu litere drepte.

– În citările prescurtate, virgula (,) desparte capitolul de verset, punctul (.) și liniuța (-) delimitează versete, iar linia mai lungă (–), capitole. Minusculele (a, b, c,...) notează stihurile în cadrul aceluiași verset sau, după caz, versetele suplimentare din ediția Rahlfs.

– Abrevierile pentru cărțile biblice sunt următoarele (în ordinea alfabetică a prescurtărilor):

Pentru VT: Abd. (Abdias); Agg. (Aggeu); Am. (Amos); Av. (Avacum); Bar. (Baruch); Bel (Bel și balaurul); Cânt. (Cântarea Cântărilor); Dan. (Daniel); Deut. (Deuteronomul); Ecl. (Ecleziastul); Ep. Ier. (Epistola lui Ieremia); Est. (Ester); Ex. (Exodul); 1Ezr. (1 Esdra); 2Ezr. (2 Esdra = Ezra și Nehemia TM); Gen. (Geneza); Ier. (Ieremia); Iez. (Iezechiel); Iis. Nav. (Iisus/Iosua Nave); Ioel; Iona; Iov; Is. (Isaia); Iud. (Iudit); Înț. (Înțelepciunea

lui Solomon); Jud. (Judecătorii); Lev. (Leviticul); 1,2,3,4Mac. (1, 2, 3, 4 Macabei); Mal. (Malachia); Mich. (Michea); Na. (Naum); Num. (Numerii); Od. (Odele); Os. (Osea); 1,2Par. (1, 2 Paralipomene = 1, 2 Cronici TM); Plâng. (Plângerile lui Ieremia); Prov. (Proverbele/Pildele lui Solomon); Ps. (Psalmii); Ps. Sol. (Psalmii lui Solomon); 1,2Rg. (1, 2 Regi = 1, 2 Samuel TM); 3,4Rg. (3, 4 Regi = 1, 2 Regi TM); Ruth; Sir. (Înţelepciunea lui Iisus Sirah); Sof. (Sophonia); Suz. (Suzana); Tob. (Tobit); Zah. (Zaharia).

Pentru NT: Apoc. (Apocalipsa); Col. (Coloseni); 1,2Cor. (1, 2 Corinteni); Ef. (Efeseni); Evr. (Evrei); Flm. (Filimon); Flp. (Filipeni); Gal. (Galateni); Fp. (Faptele Apostolilor); Iac. (Iacob); In. (Ioan); 1,2,3In. (1, 2, 3 Ioan); Iuda; Lc. (Luca); Mc. (Marcu); Mt. (Matei); 1,2Pt. (1, 2 Petru); Rom. (Romani); 1,2Tes. (1, 2 Tesaloniceni); 1,2Tim. (1, 2 Timotei); Tit.

În unele cazuri, numele aceleiaşi cărţi este citat în mod diferit, după versiunea greacă, respectiv textul ebraic la care se face referire: de exemplu, Par. (Paralipomene pentru cartea din LXX), dar Cron. (Cronici pentru cea din TM), 1Rg. (1 Regi LXX), dar 1Sam. (1 Samuel TM) etc.

III. Reguli de transliterare:

– Cuvintele sau expresiile greceşti din note s-au scris cu caractere greceşti. Corespondentele latine sunt: α, Α = a, A; β, Β = b, B; γ, Γ = g, G; δ, Δ = d, D; ε, Ε = e, E; ζ, Ζ = z, Z; η, Η = e, E; θ, Θ = th, Th; ι, Ι = i, I; κ, Κ = c, C (dar k, K înainte de *e* şi *i*); λ, Λ = l, L; μ, Μ = m, M; ν, Ν = n, N; ξ, Ξ = x, X; ο, Ο = o, O; π, Π = p, P; ρ, Ρ = r, R; σ, ς, Σ = s, s, S; τ, Τ = t, T; υ, Υ = u (în diftongi), y, U (în diftongi), Y; φ, Φ = ph, Ph; χ, Χ = ch, Ch; ψ, Ψ = ps, Ps; ω, Ω = o, O.

– Termenii ebraici s-au transliterat după următoarele reguli:
א = ’ (stop glotal); בּ = b; ב = bh (pronunţat spirant, aprox. ca [v]); גּ = g; ג = gh (pronunţat spirant); דּ = d; ד = dh (pronunţat spirant, aprox. ca engl. „th” sonor); ה = h; ו = w; ז = z; ח = h̲; ט = t̲; י = y; כּ = k; כ = kh (pronunţat spirant, aprox. ca [h]); ל = l; מ = m; נ = n; ס = s; ע = ‘ (gutturală); פּ = p; פ = ph (pronunţat spirant, aprox. ca [f]); צ = ţ; ק = q; ר = r; שׂ = ś; שׁ = ş; תּ = t; ת = th (pronunţat spirant, aprox. ca engl. „th” surd); ◌ָ = ā̧ (în silabă închisă, înainte de accent: o); ◌ֵ = ē; ◌ִי = ī; וֹ = ō; וּ = ū; ◌ַ ◌ֲ = a; ◌ְ = [e] (pentru simplificare, am transliterat la fel *şwa mobile* şi *şwa quiescens*); ◌ֶ ◌ֱ = e; ◌ִ = i; ◌ֹ ◌ָ ◌ֳ = o; ◌ֻ = u.

– Transcrierea numelor proprii (inclusiv a etnonimelor): s-a plecat de la forma lor greacă, din LXX, şi s-a transliterat cât mai aproape de această formă. Singura excepţie a fost transliterarea diftongului „ou”: nu s-a

transliterat Iouda, Routh, Saoul, ci Iuda, Ruth, Saul; așadar „ou" s-a redat peste tot cu „u". În cazul numelor foarte cunoscute, s-a preluat forma românească tradițională (exemplu: Avram sau Avraam, nu Abram sau Abraham; Goliat, nu Goliath; filisteni, nu philisteni etc.; dar Iisus Nave, nu Iosua Navi; Phinees, nu Finees; cheteu, nu heteu etc.); acolo unde s-a impus folosirea altei forme decât cea curentă, s-a dat o notă explicativă.

– Acolo unde nu este menționată o altă semnificație a lor, parantezele drepte [ ] semnalează cuvintele care s-au adăugat în traducere, pentru clarificarea sensului, și care nu există în textul original.

– Cuvintele ebraice care au fost transliterate ca atare în textul grecesc au fost date în caractere italice și explicate în note.

– Notele s-au numerotat cu numărul capitolului și versetului respectiv, date în bold. În cadrul aceleiași note, comentariile diferite se evidențiază printr-un romb plin (♦).

Structura ediției*

Volumul I: Geneza, Exodul, Leviticul, Numerii, Deuteronomul.
Volumul II: Iisus Nave/Iosua, Judecătorii, Ruth, 1–4 Regi.
Volumul III: 1–2 Paralipomene, 1–2 Ezdra, Ester, Iudit, Tobit, 1–4 Macabei.
Volumul IV/1: Psalmii, Odele, Proverbele lui Solomon, Ecleziastul, Cântarea Cântărilor.
Volumul IV/2: Iov, Înțelepciunea lui Solomon, Înțelepciunea lui Iisus Sirah, Psalmii lui Solomon.
Volumul V: Osea, Amos, Michea, Ioel, Abdias, Iona, Naum, Avacum, Sophonia, Aggeu, Zaharia, Malachia.
Volumul VI/1: Isaia, Ieremia, Baruch, Plângerile lui Ieremia, Epistola lui Ieremia.
Volumul VI/2: Iezechiel, Suzana, Daniel, Bel și balaurul.

Cristian Bădiliță

* Toate volumele prezentei ediții au apărut, cu excepția volumului VI/1, aflat în lucru.

OSEA

Traducere din limba greacă de CRISTIAN GAŞPAR
Introducere şi note de EBERHARD BONS, JAN JOOSTEN, STEPHAN KESSLER şi CRISTIAN GAŞPAR

Pentru Introducere şi note s-a utilizat ediţia *La Bible d'Alexandrie: Les Douze Prophètes - Osée*, Éditions du Cerf, Paris, 2002. Pentru ediţia franceză, redactarea finală a notelor explicative le aparţine lui Eberhard Bons (cap. 1-7) şi Jan Joosten (cap. 8-14). Stephan Kessler poartă răspunderea pentru notele patristice pentru întregul volum. Introducerea a fost alcătuită, în strânsă colaborare, de Eberhard Bons şi Jan Joosten, cu contribuţii de Daniele Duval (faună şi floră) şi Stephan Kessler (Cartea lui Osea în interpretarea patristică şi în textele liturgice).
Selecţie, traducere, adaptare şi adăugiri (la notele patristice şi lingvistice) de Cristian Gaşpar.

Introducere la Osea

I. Cartea lui Osea în Biblia ebraică

1. *Datare*

Ca şi în cazul majorităţii cărţilor Vechiului Testament, şi în legătură cu Cartea lui Osea părerile specialiştilor sunt împărţite în ceea ce priveşte data alcătuirii ei, atât în ansamblu, cât şi în privinţa diferitelor părţi alcătuitoare. Există însă câteva repere sigure, de care orice datare trebuie să ţină seama. Mai întâi, e limpede că versetul-titlu al cărţii (1,1) a fost redactat mai târziu decât corpul textului, cu intenţia de a integra profeţia lui Osea într-o structură unitară din punct de vedere literar, şi anume Cartea Celor Doisprezece. Aşadar, potrivit versetului-titlu, activitatea profetului s-ar situa într-o perioadă destul de bine precizată, în epoca de dinaintea exilului, anume în secolul al VIII-lea î.H. Cu toate acestea, datele oferite nu sunt chiar atât de precise, domniile celor cinci regi pomeniţi aici întinzându-se pe o perioadă de timp mult prea îndelungată: Ieroboam al II-lea moare în 747 î.H., în vreme ce Ezekias mai era încă în viaţă la începutul veacului al VII-lea[1]. Totuşi, judecând după conţinutul cărţii, este probabil că Osea nu şi-a început activitatea profetică mai înainte de jumătatea secolului al VIII-lea, poate chiar mai târziu, căci unele pasaje reflectă mai degrabă o situaţie politică şi socială marcată de linişte şi bunăstare, fără a pomeni crizele majore din a doua jumătate a secolului al VIII-lea. Unii specialişti au descoperit totuşi în text (în special vv. 5,8-13; 7,3-7.8-11; 8,4; 9,3-6 şi 11,5) aluzii la diferite evenimente tragice din istoria poporului ales, mai cu seamă la loviturile de stat (vezi 2Rg. 15,16.25.30) ce au tulburat viaţa politică a

1. Pentru detalii, vezi I. Willi-Plein, *Vorformen der Schriftexegese innerhalb des Alten Testaments. Untersuchungen zum literarischen Werden der auf Amos, Hosea und Micha zurückgehenden Bücher im hebräischen Zwölfprophetenbuch*, De Gruyter, Berlin şi New York, 1971, pp. 115 *sq.* şi F.I. Andersen, D.N. Freedman, *Hosea*, Doubleday, New York, 1987, pp. 148 *sq.*

Regatului de Nord (Samaria), începând cu asasinarea regelui Zaharia (cca 750 î.H.), continuând apoi cu războiul siro-efraimit (734-732 î.H.), cu ezitările diplomatice între Egipt şi Imperiul Neo-Asirian şi sfârşind cu invazia armatelor asiriene şi deportarea populaţiei Samariei. În ciuda acestor păreri, textul Cărţii lui Osea nu conţine nici o referire certă (ori simbolică) la sfârşitul Regatului de Nord şi la nimicirea Samariei (în 722 î.H.).

Din cele spuse până acum se poate deduce limpede că activitatea profetică a lui Osea s-a desfăşurat în Regatul de Nord, numit în text când Efraim (4,17), când Israel (5,3.5 *et alibi*). Ultimul nume este aplicat în unele pasaje şi întregului popor ales[2].

Asemenea versetului-titlu, epilogul cărţii (v. 14,10) pare a proveni dintr-un strat redacţional ulterior, întrucât reflectă o gândire sapienţială străină textului osean în ansamblu. În plus, unele aluzii la soarta Regatului lui Iuda par adăugate ulterior (5,5; 6,10), contrazicând pe alocuri contextul imediat (1,7). Specialiştii le atribuie unei etape redacţionale post-oseene motivate de dorinţa de a actualiza mesajul profetului pentru cititorii din Regatul de Sud în vremea de dinaintea exilului.

2. *Alcătuirea textului*

Cercetătorii care disting în textul profeţiei lui Osea importante adaosuri ulterioare, marcate de influenţe exilice şi post-exilice, alcătuiesc astăzi o minoritate relativ neînsemnată[3]. Majoritatea specialiştilor socotesc că textul cărţii, aşa cum a ajuns până la noi, păstrează întocmai cuvintele profetului, adaosurile diferitelor şcoli şi mişcări ulterioare având o importanţă redusă[4]. În privinţa felului în care este redat mesajul osean în textul ajuns până la noi, părerile exprimate de specialişti în decursul secolelor al XIX-lea şi XX sunt împărţite, ele putând fi grupate în jurul a două modele principale.

---

2. Vezi, de pildă, 1,9; 9,10; 11,1 şi, pentru amănunte, H. Utzschneider, *Hosea. Prophet vor dem Ende. Zum Verhältniss von Geschichte und Institution in der alttestamentlichen Prophetie*, Universitätsverlag – Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg – Göttingen, 1980, pp. 130-133.

3. Vezi, spre exemplu, G.A. Yee, *Composition and Tradition in the Book of Hosea: A Redactional Critical Investigation*, Scholars Press, Atlanta, 1987.

4. Astfel, Th. Naumann, *Hoseas Erben. Strukturen der Nachinterpretation im Buch Hosea*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1991, şi H. Simian-Yofre, *El desierto de los dioses. Teología e Historia en el libro de Oseas*, Ediciones el Almendro, Córdoba, 1993.

Astfel, unii cred că textul Cărții lui Osea reflectă în chip mai mult sau mai puțin fidel propovăduirea orală a profetului. J. Wellhausen a văzut în cap. 4–14 un ecou al discursului profetic oral, principalul indiciu în acest sens constituindu-l faptul că profetul pare să răspundă unor interlocutori (9,7; 10,3-4)[5]. W.R. Harper vorbește chiar de „predici" rostite de profet, deși neagă existența unui principiu logic ori cronologic care ar fi determinat adunarea acestora într-o „carte"[6]. Această viziune este elaborată în detaliu și expusă într-o formă coerentă în comentariul lui H.W. Wolff[7], potrivit căruia cap. 4–14 ale textului profetic ar cuprinde o serie de notițe redactate la scurtă vreme după evenimentele în cursul cărora Osea și-ar fi rostit mesajul profetic.

Alți specialiști însă, deși admit paternitatea oseană a majorității prevestirilor adunate în cartea ajunsă până la noi, propun totuși un model diferit pentru a-i explica geneza. Acesta presupune intervenția unuia sau mai multor redactori, care ar fi adunat la un loc rostirile originare ale profetului. Intervenția (sau intervențiile) redactorului/redactorilor ar fi avut loc fie în timpul vieții lui Osea, fie la scurtă vreme după moartea sa[8]. Potrivit acestei interpretări, deși se admite că prevestirile din Cartea lui Osea reprezintă, în mare măsură, înseși cuvintele lui Osea, sensul lor trebuie căutat nu în ipotetice „oracole" orale, ci mai curând în ansamblul scris al cărții, înțelesul lor depinzând în primul rând de intenția redactorului/redactorilor care a(u) adunat rostirile originare într-un întreg coerent.

3. *Structură și coerență*

Spre deosebire de alte probleme de interpretare pe care le pune textul, structura profeției lui Osea nu a iscat prea multe dezbateri între specialiști, aceștia distingând, în unanimitate, trei părți principale (cap. 1–3, 4–11 și 12–14). Prima parte, cu o structură nu tocmai omogenă, cuprinde texte (cap. 1 și 3) ce pot fi puse în legătură cu evenimente din viața profetului și a familiei

5. J. Wellhausen, *Die Kleinen Propheten*, W. de Gruyter, Berlin, 1963, pp. 108 și 123-125.
6. *A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea*, T & T Clark, ICC, Edinburgh, 1905, pp. CLVIII-CLXIII.
7. *Dodekapropheton*, vol. 1, *Hosea*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1976, p. XXV.
8. Vezi, de pildă, O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1964, p. 527, și J. Jeremias, *Der Prophet Hosea, Das Alte Testament Deutsch*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1983, pp. 18 *sq*.

sale, anume căsătoria şi naşterea celor trei copii, evenimente ce simbolizează relaţia dintre Domnul şi Israel. Capitolul 2, încadrat de aceste texte, este alcătuit dintr-un discurs alegoric al profetului, care vorbeşte despre femeia necredincioasă, despre posibila pedepsire a acesteia şi, în final, despre iertarea ei. Deşi neclar la început, cap. 2 conţine, şi el, o reprezentare simbolică a relaţiei lui Dumnezeu cu poporul Său.

Partea a doua, la fel ca ultima, cuprinde un catalog oarecum nesistematic al păcatelor şi transgresiunilor lui Israel (şi ale lui Iuda), pentru care Domnul Îşi cheamă poporul la judecată (*rībh*). În aceste două părţi, accentul se mută de pe persoana profetului pe discursul direct al Domnului, un discurs plin de reproşuri şi de ameninţări. Schimbarea este reflectată şi în diferenţa dintre formulele ce introduc cele două secţiuni: „Începutul cuvântului Domnului către Osea" (1,2) şi „Ascultaţi cuvântul Domnului, fii ai lui Israel" (4,1). În a doua parte a cărţii, persoana profetului pare a se estompa oarecum, fiind copleşită de mesajul divin, care trece în prim-plan. Judecata Domnului are un rezultat dinainte anunţat: nimicirea întregii creaţii (4,3). În ciuda acestui fapt, la sfârşitul rechizitoriului divin vom afla totuşi că iertarea este posibilă: v. 14,4 înmănunchează cele trei capete de acuzare, precizând şi condiţiile puse de Judecător pentru iertarea lui Israel: „Nu Assur ne va scăpa, nu vom mai încăleca pe cal, nici nu vom mai spune «Dumnezeul nostru» (*'elohēynū*, care poate fi tradus şi «zeii noştri», aşa cum l-a interpretat LXX) lucrărilor [ieşite] din mâinile noastre!". Abandonarea politicii militariste, renunţarea la alianţele cu imperiile vecine şi la cultul idolatric sunt condiţiile puse de Domnul pentru a-Şi anula pedeapsa.

Ameninţarea aceasta este, de fapt, şi elementul ce leagă între ele ultimele două părţi ale textului, în ambele Domnul fiind prezentat în dublă postură: ameninţând cu distrugerea, dar, în acelaşi timp, răzgândindu-Se şi fiind dispus să ierte. Majoritatea exegeţilor contemporani consideră că această viziune asupra divinităţii se reflectă, la nivelul textului, în mesajul ambivalent al profetului, care, deşi prevesteşte un viitor sumbru poporului ales, ce urmează să-şi piardă instituţiile politice şi religioase (3,4), lasă totuşi deschisă calea împăcării. Textul profetic nu precizează în detaliu forma acestei împăcări, dar ea rămâne o realitate. În v. 3,1 („...după cum Dumnezeu îi iubeşte pe fiii lui Israel") se poate vedea semnul sub care este plasat ansamblul textului: în ciuda unor posibile catastrofe viitoare, iubirea lui Dumnezeu rămâne neclintită.

II. Cartea lui Osea in Biblia greacă (LXX)

Ca şi în TM, profeţia lui Osea deschide, în LXX, Cartea Celor Doisprezece. În ciuda explicaţiilor tradiţionale, ce văd în locul de frunte ocupat de Osea o dovadă a întâietăţii sale cronologice între profeţi (astfel interpretează Ieronim v. 1,2: „Începutul cuvântului Domnului către Osea"), ordinea aceasta nu are nimic de-a face cu cronologia, pentru că profeţia lui Amos este, cu siguranţă, anterioară celei a lui Osea.

1. *Structura textului*

Ca şi în TM, şi în LXX Cartea lui Osea se împarte în trei părţi dominate de ideea unui proces intentat de Domnul poporului Său; condamnarea anunţată de fiecare dată este în cele din urmă evitată, Domnul răzgândindu-Se şi hotărând să acorde un nou viitor poporului păcătos. În LXX, această structură tripartită o urmează pe cea a originalului ebraic, cu o singură excepţie: vv. 1,2–3,5 cuprind partea întâi, vv. 4,1–11,12 (11,11 în TM), partea a doua, şi vv. 12,1–14,9, partea a treia şi ultima. La fel ca în TM, vv. 1,1 şi 14,10 reprezintă un prolog şi, respectiv, un epilog al cărţii.

În plus, varianta greacă a profeţiei lui Osea subliniază, printr-o demarcare formală, această structură tripartită. Astfel, atât partea întâi, cât şi cea de-a doua încep, în LXX, cu aceeaşi expresie: „cuvântul Domnului" (λόγος Κυρίου) (1,2 şi 4,1), preluată din Os. 1,1. În deschiderea părţii a doua (4,1) şi a treia (12,3) regăsim o expresie identică: κρίσις τῷ Κυρίῳ πρός... „[are] Domnul judecată cu", căreia îi corespunde în partea întâi (2,2) κρίθητε πρός... „judecaţi-vă cu...". Construcţia cu prepoziţia πρός „împotriva", neobişnuită în greacă, în toate cele trei cazuri, spre deosebire de TM, unde „pârâtul" e introdus de prepoziţii diferite, subliniază prezenţa unitară a acestei teme în toate cele trei părţi ale profeţiei.

Atât prima, cât şi a doua parte se încheie cu evocarea unei reîntoarceri a poporului lui Dumnezeu la Domnul, însoţită, în ambele cazuri, de uluirea poporului dinaintea bunătăţii divine: „Şi după aceea *se vor întoarce* fiii lui Israel şi-L vor căuta pe Domnul Dumnezeul lor şi pe David, regele lor. Şi vor rămâne *uluiţi* (ἐκστήσονται) de Domnul şi de bunătăţile Lui în zilele de pe urmă" (3,5) şi „Şi vor fi *uluiţi* (ἐκστήσονται) precum o pasăre din Egipt şi precum o porumbiţă din ţara asirienilor. Şi-i voi *reaşeza* la casele lor, zice Domnul" (11,11). Folosind în ambele cazuri verbul ἐξίστημι „a-şi ieşi

din fire", traducătorul LXX a creat o simetrie inexistentă în TM, unde sunt folosite două verbe diferite (*pāhadh* „a se teme" – în v. 3,5 şi *hārēdh* „a tremura" – în v. 11,11). Aceleaşi idei apar implicit şi în partea a treia a textului (14,2-9).

Unul din motivele principale ale părţii întâi – promisiunea lui Dumnezeu că poporul se va chema din nou „poporul Domnului" (2,1.25) – este reluat în încheierea celei de-a doua părţi, în v. 12,1: „Acum i-a cunoscut Dumnezeu şi popor sfânt al lui Dumnezeu se vor chema", cu preţul unei abateri însemnate de la textul ebraic (vezi comentariul la versetul cu pricina). Aceeaşi idee se întrezăreşte şi în partea a treia, în versete precum 14,9: „Efraim, ce mai este de-acum între el şi idoli?".

Împărţirea în paragrafe şi versete a textului grec din ed. Rahlfs, pe care am urmat-o în traducerea de faţă, diferă în câteva locuri de cea adoptată în ed. Ziegler, cea mai recentă ediţie critică a LXX. Diferenţele sunt următoarele: la fel ca în împărţirea Bibliei ebraice, cap. 1 este, în ed. Rahlfs, cu două versete mai scurt decât în ed. Ziegler, astfel că Os. 2,1 [Rahlfs] = 1,10 [Ziegler], iar Os. 2,3 [Rahlfs] = 2,1 [Ziegler]; în ed. Rahlfs, v. 6,10 se sfârşeşte cu cuvintele „şi Iuda", în vreme ce în ed. Ziegler acestea fac parte din v. 6,11; în ed. Rahlfs, v. 10,15 cuprinde şi cuvintele „În zori au fost azvârliţi, azvârlit a fost regele lui Israel", dar în ed. Ziegler acestea fac parte din v. 11,1; în ed. Rahlfs, cap. 12 începe cu versetul care în ed. Ziegler este 11,12; aşadar v. 12,2 [Rahlfs] = 12,1 [Ziegler].

2. *Teme principale*

Căsătoria „scandaloasă" a profetului. Cuvintele Domnului care-i poruncesc lui Osea să-şi „ia o femeie din curvie (ἐκ πορνείας)" (1,2) au uimit şi scandalizat generaţii de cititori, evrei şi creştini. Aceasta a dat mai târziu apă la moară criticilor anticreştini, care n-au scăpat un prilej atât de binevenit de a critica standardele morale îndoielnice ale Dumnezeului creştinilor. Fie că porunca aceasta a dus la o căsătorie oficială (opinia generală a comentatorilor), fie că l-a împins pe profet într-o aventură extraconjugală, din care s-a ales cu trei copii nelegitimi[9], porunca lui Dumnezeu din v. 1,2,

9. Aşa cum a susţinut, de curând, A. Schenker, „Kinder der Prostitution, Kinder ohne Familie und soziale Stellung. Ein freundschaftliches *Sed contra* für Lothar Ruppert und eine These zu Hos 1", în F. Dietrich şi B. Willmes (ed.), *Ich bewirke das Heil und*

precum şi tema „prostituţiei", ce străbate capitolele 2 şi 3 ale Cărţii lui Osea, le-au dat mult de furcă cercetătorilor mai noi şi mai vechi, care au încercat din răsputeri să atenueze caracterul scandalos al legăturii dintre Osea şi Gomer.

Soluţia cea mai la îndemână a fost negarea caracterului real al căsătoriei dintre profet şi curvă, şi pe calea aceasta au pornit cei mai mulţi dintre interpreţii patristici, ale căror opinii vor fi prezentate în note. Aceştia au atribuit mariajului lui Osea, după caz, valenţe alegorice, simbolice sau vizionare. Spre deosebire de asemenea lecturi „spiritualizante", exegeza veacurilor XIX-XX, cu prea puţine excepţii, n-a contestat, din motive dogmatice sau morale, existenţa reală a căsătoriei profetului[10]. Puşi dinaintea formulării brutale şi aparent greu de contrazis a textului biblic, cercetătorii care au susţinut această interpretare au încercat totuşi să îndulcească cuvintele Domnului cu ajutorul unei ipoteze suplimentare. Astfel, ei au presupus că Osea, neştiind nimic despre apucăturile femeii cu care urma să se însoare, a urmat porunca Domnului fără să-şi pună problema fidelităţii ei. Conform acestei interpretări deci, în v. 1,2 Osea îi atribuie retrospectiv Domnului prevestirea unui fapt de care profetul avea să se convingă în cursul experienţei sale matrimoniale[11]. Evident, punctul slab al acestui tip de exegeză este că se sprijină pe informaţii neatestate în text, introducând speculaţii greu de controlat.

Alţi interpreţi au procedat în chip radical, eliminând din text termenul problematic (ebr. *z^e^nūnīm* „curvie") şi scăpând-o astfel pe Gomer de stigmatul unui comportament condamnabil[12]. Alţii au preferat să transforme „curvia" în „prostituţie sacră", un concept ce s-ar putea bucura de o mai mare respectabilitate. Nici această ipoteză însă nu este scutită de critici, susţinătorii ei nefiind de acord în privinţa definirii şi funcţiei unui asemenea comportament: rit agrar menit să sporească rodnicia pământului[13], sau rit

---

erschaffe das Unheil (Jesaja 45,7). Studien zur Botschaft der Propheten. Mélanges L. Ruppert, Echter Verlag, Würzburg, 1998, pp. 355-369.

10. Pentru o prezentare detaliată a feluritelor opinii în această chestiune, vezi studiul lui E. Bons „Osée 1,2 – un tour d'horizon de l'interprétation", *RSR* 73, 1999, pp. 207-222.

11. O formulare clasică a acestei explicaţii se găseşte, de pildă, în comentariul lui J. Wellhausen *Die Kleinen Propheten*, pp. 106 *sq*.

12. V.W. Rudolph, *Hosea*, J.C.B. Mohr, Gütersloh, 1966, p. 48, şi B. Renaud, „Le livre d'Osée 1-3. Un travail complexe d'édition", *RSR* 56, 1982, pp. 159-178, în spec. 161 *sq*.

13. Vezi, E. Jacob, *Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas*, Labor et Fides, Geneva, 1992, p. 20.

inițiatic în cursul căruia o fecioară își sacrifica virginitatea pentru a obține fertilitatea[14]. Oricum, ebr. *z^enūnīm* e folosit în Cartea lui Osea (ca, de altminteri, în multe alte locuri din Biblie) nu doar cu referire la relațiile sexuale ilicite, ci și în sens metaforic, pentru a desemna închinarea la idoli. Astfel, Gomer se face vinovată de o dublă greșeală, ea înșelându-și, în plan concret, soțul legitim, pe Osea, dar și, în plan mai mult sau mai puțin simbolic, pe Domnul, Cel ce asigură rodnicia lui Israel. Cu alte cuvinte, „curvia" ei ar fi un simbol al îndepărtării poporului ales de Dumnezeul său[15].

Însă ipoteza „prostituției sacre", multă vreme foarte populară printre interpreți, pare a pierde teren în fața criticilor radicale ce contestă existența însăși a unui asemenea fenomen în societățile Orientului antic[16]. De curând, unii cercetători au adoptat o perspectivă ceva mai prozaică, socotind că etichetarea lui Gomer drept „curvă" e legată strict de idolatria ei, termenul biblic problematic neoferind nici un fel de informație concretă cu privire la relația femeii cu profetul Osea. „Curvia" lui Gomer ar fi, așadar, un alt nume pentru închinarea la idoli, iar Gomer, o reprezentantă-simbol a poporului care s-a abătut de la dreapta credință[17].

Cunoașterea lui Dumnezeu. Este una din temele ce ocupă un loc însemnat în structura Cărții lui Osea, importanța ei fiind sporită în traducerea greacă. Astfel, Domnul Se judecă cu poporul Său pentru că „nu este [...] cunoaștere a lui Dumnezeu în țară!" (4,1) și „pentru că tu ai dat deoparte cunoașterea" (4,1.6; 5,4; 11,3), în vreme ce Domnul dorește „cunoașterea lui Dumnezeu, mai degrabă decât arderile de tot!" (6,6; *cf.* 13,4 și 14,10).

---

14. Vezi, de pildă, H.W. Wolff, *Hosea*, p. 14, criticat pe drept cuvânt de W. Rudolph, *Hosea*, pp. 42 *sq.*: o asemenea interpretare vine în contradicție directă cu prețul deosebit pus pe virginitatea femeii în clipa căsătoriei în mediile iudaice tradiționale (*cf.* Deut. 22,23-29).

15. Vezi F.I. Andersen și D.N. Freedman, *Hosea*, p. 166; J.L. Mays, *Hosea*, SCM, Londra, 1969, pp. 25 *sq.*

16. Vezi, între alții, D. Arnaud, „La prostitution sacrée en Mésopotamie, un mythe historiographique", *RHR* 182, 1973, pp. 110-115, și J.G. Westenholz, „Tamar, *qedēšā*, *qadištu*, and sacred prostitution in ancient Mesopotamia", *HTR* 82, 1989, pp. 245-265.

17. Vezi I. Willi-Plein, *Opfer und Kult im alttestamentliche Israel. Textbefragungen und Zwischenergebnisse*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1993, pp. 35 *sq.*; E. Bons, *Das Buch Hosea*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1996, p. 77; G. Eidevall, *Grapes in the Desert. Metaphors, Models, and Themes in Hosea 4-14*, Almqvist & Wiksell, Stockholm, 1993, pp. 62 *sq.*

E drept, israeliţii spun că Îl cunosc sau că ar vrea să-L cunoască pe Domnul (6,3; 8,2), dar acestea nu sunt decât vorbe goale. Numai Domnul Însuşi va putea călăuzi poporul către o adevărată cunoaştere a lui Dumnezeu (2,22).

În traducerea greacă, tema cunoaşterii lui Dumnezeu joacă un rol şi mai important decât în TM: pe de o parte, traducătorul a redat acelaşi verb ebraic (*yādha'* „a şti, a cunoaşte") în două feluri diferite, distingând cunoaşterea superficială, declarativă a poporului (γινώσκω „a cunoaşte", în 6,3; 8,2) de cunoaşterea aprofundată, desăvârşită, în fapte, care este cerută de El (ἐπιγι-νώσκω „a cunoaşte în amănunt, a şti prea bine", în 2,22; 4,1; 6,6; 14,10); pe de altă parte, fie ca urmare a unor interpretări greşite a textului ebraic, fie în urma unor opţiuni teologice conştiente[18], traducătorul LXX a introdus în text ideea cunoaşterii Domnului şi în pasaje unde ea nu există în TM. Astfel, în v. 2,17 citim: „Şi îi voi da [...] şi valea Achor, *ca să-i deschid mintea*" (LXX) în loc de „Şi îi voi da [...] şi valea Achor, ca o poartă a nădejdii" (TM); în v. 4,15, ebr. *'āşam* „a se face vinovat" a fost tradus cu ἀγνωέω „a fi neştiutor"; în fine, în v. 10,12, „Curăţaţi-vă un ogor nou, e vremea să-L căutaţi pe Domnul!" (TM) devine „Aprindeţi pentru voi lumina cunoaşterii, căutaţi-L pe Domnul" (LXX).

Învăţătura (de minte), educaţia. Verbul grec παιδεύω „a educa, a învăţa" traduce de obicei în Cartea lui Osea formele rădăcinii ebraice *YSR* „a pedepsi" (vv. 7,12.14; 10,10); deşi verbul grec este atestat în greaca elenistică şi cu sensul de „a pedepsi", este foarte probabil că echivalarea consecventă a celor două rădăcini a izvorât (şi) dintr-o anumită viziune a traducătorului privind rolul de educator al lui Dumnezeu. Astfel, în v. 5,2 (TM) „dar Eu sunt o pedeapsă pentru ei toţi" a devenit în LXX *litt.* „Dar Eu *vă voi fi educator* (παιδευτής)!"[19]. Ideea „educării" este introdusă de traducătorul LXX şi în v. 7,16 („Vor cădea de sabie conducătorii lor, din pricina *limbii lor neînvăţate*, ἀπαιδευσίαν γλώσσης"), spre deosebire de TM, ce atribuie căderea conducătorilor „mâniei limbii lor". Insistenţa aceasta asupra „educării", ca factor esenţial în relaţia lui Dumnezeu cu poporul Său,

18. E greu de spus ce a determinat o traducere sau alta, mai ales că uneori „cunoaşterea lui Dumnezeu" din TM s-a pierdut în traducere (vezi de pildă, v. 9,7 cu nota aferentă); vezi totuşi, în această privinţă, J. Joosten, „Une théologie de la Septante?", *RThPh* 132, 2000, pp. 34-35.

19. Aceeaşi idee în Ps. Sol. 8,29; vezi şi G. Bertram, „Praeparatio Evangelica in der Septuaginta", *VT* 7, 1957, pp. 225-249, mai ales 229-230.

poate părea întâmplătoare, dar prezența unor traduceri similare și în alte texte din Cartea Celor Doisprezece sugerează că avem de-a face cu o preocupare teologică a traducătorului: vezi Sof. 2,1; Am. 3,7 și Av. 1,12. În sprijinul acestei ipoteze pot fi citate și traducerile versetelor 11,1-4 și 2,14-16, care introduc în text imaginea unui Dumnezeu care educă asemenea unui părinte. Plecând de la aceste considerente, în traducerea de față am tălmăcit gr. παιδεύω cu „a (se) învăța minte", căutând a reda ambiguitatea semantică a contextelor din LXX, ce trimit atât la „educare", cât și la „pedeapsă"[20].

III. Relația dintre versiunile LXX și TM ale Cărții lui Osea

Orice comparație de acest fel este îngreuiată de faptul că originalul ebraic după care s-a făcut traducerea LXX nu a ajuns până la noi. Astfel, multe din deosebirile între LXX și textul Bibliei ebraice, așa cum este cunoscut el astăzi (TM), s-ar putea datora manuscrisului ebraic ce a slujit drept text de bază (*Vorlage*) traducătorului LXX, deși în privința aceasta părerile cercetătorilor moderni nu pot fi considerate decât ipoteze de lucru. Ele sunt uneori confirmate de descoperiri precum fragmentele textului ebraic pre-masoretic al Cărții lui Osea găsite la Qumran, care oferă și variante ce confirmă lecțiunile din LXX. Cu toate acestea, coincidențele între textele de la Qumran și presupusa *Vorlage* a LXX sunt mai puțin numeroase decât asemănările între aceste texte și textul masoretic al Bibliei ebraice.

Astfel, este foarte probabil ca majoritatea diferențelor să fi apărut ca urmare a procesului de traducere din ebraică în greacă. Lucrul acesta este lesne de înțeles dacă ne gândim că, spre deosebire de confrații săi moderni, traducătorul LXX n-a avut la îndemână nici dicționare bilingve, nici concordanțe, nici gramatici ale ebraicei biblice, nici gramatici comparative ale limbilor semitice, care să-i înlesnească munca. În plus, în cazul profeției lui Osea, el s-a găsit în fața unui text vechi de cel puțin câteva secole, compus într-o limbă arhaică, într-un limbaj poetic dens și adesea obscur, plin de cuvinte de neînțeles (multe dintre ele nedeslușite până astăzi!) și făcând referire la un context istoric și social dispărut de sute de ani, ca să nu

---

20. De altminteri, rom. *a pedepsi* este strâns înrudit cu παιδεύω, fiind împrumutat din neogreacă și având, la origine, ambele sensuri ale verbului (neo)grec: în româna din secolul al XVIII-lea, *pedepsit* mai însemna încă „învățat, educat". În cursul evoluției semantice ulterioare, din „învățătură" n-a mai rămas decât „pedeapsa".

mai vorbim de realitățile geografice din secolul al VIII-lea, modificate în decursul vremii. Singurul ajutor de care va fi avut, poate, parte era tradiția exegetică orală acumulată în jurul Bibliei ebraice; aceasta i-ar fi putut indica, de pildă, cum anume trebuie vocalizat textul consonantic. Însă în ciuda unor indicii ce sugerează că, într-adevăr, traducătorul LXX a urmat câteodată o tradiție interpretativă diferită de cea cuprinsă și canonizată ulterior în TM, dar prezentă în alte surse ebraice[21], asemenea cazuri sunt rare. Deosebirile dintre LXX și TM, în cazul Cărții lui Osea, se datorează așadar mai curând eforturilor (uneori disperate) ale unui traducător pus înaintea unui original ebraic dificil, pe care s-a străduit a-l vocaliza și tălmăci cât s-a priceput mai bine. Un prim tip de diferențe îl constituie cele cantitative. Adaosurile („plusurile") din LXX sunt mult mai numeroase decât omisiunile („minusurile"). În multe cazuri e vorba de adaosuri neînsemnate: prepoziții, conjuncții, adverbe, pronume personale sau posesive, sau forme ale verbului „a fi" absente din propozițiile nominale în ebraică[22]. Adaosurile mai importante se datorează influenței unor texte paralele fie din Cartea lui Osea, fie din alte cărți ale VT (1,7; 2,8.12; 8,13; 11,5; 12,9 și 13,4). În plus, uneori, în contexte neclare în TM, traducătorul a adăugat câte un termen ce lămurește înțelesul frazei, potrivindu-se bine în context. Asemenea adaosuri sunt inspirate de formule cunoscute din VT sau din literatura greacă profană. Astfel, în v. 4,2 („s-au revărsat *peste țară*"); 4,17 („și-a pus singur *pietre* de poticnire"); 5,11 („l-a asuprit *pe potrivnicul său*"); 5,13 („a trimis *soli*") etc. De asemenea, numele divin „Domnul" (κύριος) este adesea întregit în formule precum „Domnul Dumnezeul nostru" (6,1) sau „Domnul Dumnezeul vostru" (14,3), iar în v. 2,25 „Dumnezeul meu" devine „Domnul Dumnezeul meu". În fine, în v. 13,4, textul grec conține un fragment mai întins, care lipsește din TM; dar, având în vedere mărturia unui text ebraic fragmentar găsit la Qumran (4QXII[c]), e vorba mai curând de traducerea unui text ebraic existent în tradiția pre-masoretică decât de un adaos al traducătorului LXX.

---

21. Pentru exemple, vezi discuția din introducerea la Cartea lui Osea în ed. *BA*, p. 34, și A. Kaminka, „Studien zur LXX an der Hand der Zwölf Kleinen Propheten", *MGWJ* 72, 1928, p. 261.

22. Exemple concrete în notele la versetele respective; vezi și lista detaliată alcătuită de H.-D. Neef în „Der Septuaginta-Text und der Masoreten-Text des Hosea-Buches im Vergleich", *Bib* 67, 1986, pp. 195-220, aici 196-199.

Omisiunile, în schimb, sunt puţin numeroase şi privesc, de obicei, sufixe pronominale netraduse în LXX (de exemplu, „umbrarul" în loc de „umbrarul ei" în 4,13) sau conjuncţii (*gam* „de asemenea", netradus în vv. 3,3; 4,3)[23]. Alte omisiuni, mai însemnate, pot fi explicate prin dorinţa de a evita repetiţiile din TM, un termen ebraic repetat fiind tradus o singură dată (vezi exemple în notele 2,23; 5,14; 10,15). În fine, în v. 8,2, LXX omite numele lui Israel la sfârşitul versetului, poate din cauză că acesta apare din nou la începutul versetului următor. În v. 7,15, traducătorul a lăsat deoparte ebr. *yissartī* „am educat" (răd. *YSR*), probabil din cauză că a văzut în el o formă repetată a cuvântului *yāsūrū* „ei se vor îndepărta" (răd. *SWR*) de la sfârşitul versetului precedent, pe care l-a interpretat ca derivând tot de la rădăcina *YSR*.

Cât priveşte deosebirile calitative dintre cele două texte, este destul de greu de spus unde avem de-a face cu simple „greşeli" (vocalizări diferite, confundarea unor consoane ebraice asemănătoare ca formă, confundarea unor cuvinte omonime sau asemănătoare, nerecunoaşterea unor nume proprii, interpretate ca nume comune, schimbări de diateză sau număr, interpretarea unor termeni dificili sau necunoscuţi din ebraica biblică cu ajutorul echivalentelor lor din aramaică sau din ebraica târzie)[24], şi unde cu „abateri" intenţionate de la original, motivate sau nu teologic, cu sensuri valabile în context[25].

Astfel, unele deosebiri intenţionate se datorează efortului traducătorului de a explicita stilul poetic (adesea obscur) al originalului, decodând în limbaj prozaic figuri de stil precum metonimia (v. 2,7.11: „veşmintele mele, şi ţesăturile mele de in" [LXX] pentru „lâna Mea şi inul Meu"; v. 4,12: „lemnul său" în TM, dar „[lemne] însemnate", gr. συμβόλοις, în LXX) ori metafora (v. 10,11: „o junincă învăţată să iubească *sfada*" în LXX pentru „o junincă bine-nvăţată, dar căreia-i place *să dea din copită*"). Alteori, deosebirile sunt motivate de dorinţa de a evita unele personificări: în v. 4,12

23. Pentru o listă completă, vezi *ibidem*, pp. 199-200.

24. Multe din exemplele de acest tip vor fi discutate în note; pentru o listă detaliată a acestor diferenţe, vezi studiul lui A. Kaminka, „Studien...", pp. 245-263.

25. Pentru această problemă, vezi C. Dogniez, „Fautes de traduction, ou bonnes traductions? Quelques exemples pris dans la LXX des Douzes Petits Prophètes", în B.A. Taylor (ed.), *X Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Oslo, 1998*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2001, pp. 241-261.

„toiagul său îi dă răspuns" din TM devine „cu toiegele lor îi dădeau răspuns" în LXX (vezi şi 5,4; 4,2.11-12).

Alte deosebiri au apărut ca urmare a încercării traducătorului de a unifica stilistic şi gramatical unele pasaje din textul ebraic, caracterizate de treceri bruşte de la o persoană gramaticală la alta ori de la un timp verbal la altul (vezi exemple în notele la vv. 2,10; 6,7; 8,2; 9,10) ori de a lega altfel frazele în funcţie de cerinţele contextului (vv. 8,10; 9,6).

În fine, se poate vorbi şi de modificări motivate teologic. Acestea sunt cu atât mai izbitoare cu cât, în general, traducătorul s-a străduit să redea întocmai textul ebraic, mergând uneori cu încrâncenare până la limita inteligibilităţii şi producând, prin imitarea strânsă a numărului şi ordinii cuvintelor din original, contexte la fel de obscure. Dincolo de această grijă covârşitoare pentru fiecare detaliu, interpretarea sa este uneori vizibil motivată şi de scrupule teologice. Acestea presupun existenţa unei viziuni de ansamblu, caracterizată de intenţia de a evita pasajele ce ar fi putut aduce atingere omniscienţei divine (în v. 8,4 „şi-au aşezat [...] căpetenii, şi *Eu n-am ştiut*" din TM devine în LXX „Prin ei înşişi au domnit, [...] iar *Mie nu Mi-au dat de veste*", evitând astfel imaginea unui Dumnezeu care nu ştie ce fac oamenii) ori ar fi putut da impresia că Dumnezeu e crud şi sângeros (în v. 9,12, „dacă-şi cresc copii, *îi voi lipsi de ei*" din TM este tălmăcit într-o formă impersonală: „Căci, şi de-şi vor creşte copiii, *vor fi lipsiţi* de ei prin mână omenească!" în LXX). Pentru alte exemple, *cf.* notele la vv. 2,2-3 şi 3,4.

Strădania traducătorului de a reda întocmai originalul ebraic ce îi va fi stat la îndemână e evidentă şi în grija cu care şi-a ales vocabularul, el căutând să redea nu doar înţelesul textului, ci, pe cât posibil, şi caracteristicile stilistice ale acestuia. Textul grec astfel rezultat e scris într-un stil ebraizant abundând în construcţii traduse *ad litteram* şi pe care le-am păstrat, pe cât s-a putut, şi în română. În acelaşi timp însă, traducătorul a dat dovadă de o atenţie deosebită în alegerea cuvintelor, folosind din plin expresii idiomatice greceşti acolo unde se potriveau şi adesea căutând termeni diferiţi pentru a traduce acelaşi cuvânt ebraic în contexte diferite, unde acesta putea căpăta înţelesuri diferite. Astfel, pentru a cita doar un exemplu, urmând ca altele să fie discutate în note, ebr. *pāqadh* e tălmăcit fie ἐπισκέπτομαι „a da pe la cineva, a se abate pe la cineva, a vizita" (în sens pozitiv), fie ἐκδικέω „a se abate peste cineva, a se răzbuna" (în contexte negative). Versiunea greacă a Cărţii lui Osea este bogată în sinonime şi termeni expresivi, dar

săracă în cuvinte rare şi *hapax*-uri, printre puţinele inovaţii lexicale ale traducătorului numărându-se πνευματόφορος (*litt.* „purtat, stăpânit de un duh [rău]"), folosit pentru a-i descrie pe profeţii mincinoşi în v. 9,7 (vezi nota cu discutarea termenului).

IV. Cartea lui Osea în tradiţiile exegetice antice

În comunitatea de la Qumran, Cartea lui Osea pare să se fi bucurat de atenţie, din moment ce, printre fragmentele descoperite acolo, s-au găsit atât manuscrise ebraice fragmentare ale Celor Doisprezece (4QXII$^{c.d.g}$), cât şi fragmentele unui *peşer* (comentariu) biblic la Cartea lui Osea (4Q166 şi 167). Comentariul acesta practică o lectură de tip actualizant, văzând în profeţiile lui Osea prevestiri ale unor evenimente istorice contemporane, care puteau influenţa soarta comunităţii de la Qumran. Nu ni s-au păstrat, în schimb, fragmente din Osea în traducerea greacă a Celor Doisprezece, găsită la Naḫal Ḫever.

Targumul la Profeţi sau Targumul lui Ionathan ben Uzziel, cum mai este cunoscut, a fost scris nu mai devreme de secolul al II-lea d.H., dar păstrează tradiţii exegetice iudaice cu mult mai vechi[26]. Exegeza targumică este caracterizată de tendinţa generală de a elimina pasajele problematice (atât din punct de vedere moral, cât şi exegetic) din textul biblic. Astfel, un episod şocant, precum cel al căsătoriei lui Osea, şi aluziile la nevasta sa „curvă" vor dispărea fără urmă din Targum. În plus, luxuriantul simbolism teologic al textului biblic este sistematic înlocuit cu simbolistica proprie teologiei rabinice, intervenţiilor directe ale divinităţii în viaţa oamenilor luându-le locul manifestări intermediare precum *Şᵉkhina* „Prezenţa" (în v. 2,5) sau *Memra* „Cuvântul" (în v. 3,2). Deşi despărţite de perspectivele lor exegetice foarte diferite, Targumul şi LXX se întâlnesc adesea în interpretări filologice şi traduceri similare (uneori chiar identice) ale textului ebraic: vv. 1,2; 2,7; 4,19; 5,1.5; 6,5.11; 7,5.10; 9,1; 11,1.2.11.12; 12,2; 13,2.4.13.15; 14,8. Aceste asemănări presupun existenţa unor influenţe reciproce, deşi nu e întotdeauna limpede în ce măsură şi în ce direcţie s-au produs ele.

Între pasajele din Cartea lui Osea citate în Noul Testament, cel mai cunoscut este, fără îndoială, „Milă voiesc, nu jertfă!" (v. 6,6), rostit de Iisus

---

26. Vezi R.P. Gordon, *Studies in the Targum to the Twelve Prophets: From Nahum to Malachi*, E.J. Brill, Leiden, New York, 1994.

în Mt. 9,13 şi 12,7 (vezi şi Mt. 23,23 şi Mc. 12,33). Această formulă sintetizează una din principalele preocupări ale profeţilor veterotestamentari, critica la adresa cultului devenit ţel în sine, desprins de împlinirea preceptelor morale ale Legii divine. Nu este vorba aici de respingerea oricărei forme de cult sacrificial, căci a doua parte a v. 6,6 precizează: „...şi cunoaşterea lui Dumnezeu, *mai degrabă decât* arderile de tot”[27]. Acest aspect al mesajului profetic este pe deplin adoptat de Iisus, lucru cu atât mai evident cu cât contextul evanghelic al citatului din Osea nu se referă atât la problema jertfelor, cât la unele aspecte practice ale prescripţiilor rituale mozaice: mâncatul la o masă cu păcătoşii (Mt. 9,13) şi respectarea sabatului (Mt. 12,7).

Prevestirile privind reîntoarcerea harului lui Dumnezeu asupra poporului ales (vv. 2,1 şi 2,25) au fost citate de Apostolul Pavel cu privire la chemarea păgânilor în Biserica lui Dumnezeu: „Precum zice şi în Osea: «Voi chema/numi *poporul Meu* pe cel ce *nu este poporul Meu*, şi *iubită* pe cea *neiubită*; şi va fi [aşa]: în locul unde li s-a zis lor ‘Nu sunteţi poporul Meu voi’ – acolo se vor chema fii ai Dumnezeului Celui viu»” (Rom. 9,25-26, cu trimitere la Os. 1,6 şi 1,9). Interpretarea Apostolului nu este lipsită de oarecare îndrăzneală: versetele oseene în care Domnul stăruie asupra fidelităţii Sale faţă de poporul ales devin în gura lui Pavel tocmai o justificare a lepădării vremelnice a acestui popor spre a revărsa mântuirea şi asupra neamurilor păgâne[28]. Se cuvine amintit aici şi faptul că numele fiicei lui Osea în varianta citată de Apostol diferă de cel dat de LXX, unde ea este numită *Cea nemiluită*, nu *Cea neiubită*. Diferenţa aceasta se explică pornind de la polisemantismul rădăcinii ebr. *RḪM*, care poate însemna atât „a avea milă de cineva”, cât şi „a iubi pe cineva” (înţeles mai curent în aramaică). Apostolul citează deci o variantă revizuită a LXX, dacă nu cumva e vorba de propria sa traducere, influenţată de propria cunoaştere a textului ebraic. Mai multe manuscrise greceşti conţin o variantă asemănătoare cu aceea citată de Pavel în Os. 1,6.6 şi 2,25: ἠγαπημένη în loc de ἠλεημένη. Copiii cu nume simbolice ai profetului sunt pomeniţi într-un context similar şi în 1Pt. 2,10.

Os. 10,8: „Şi vor zice munţilor: «Acoperiţi-ne!» şi dealurilor: «Cădeţi peste noi!»” este citat într-o adaptare destul de liberă în Lc. 23,30 şi Ap. 6,16, amândouă pasaje cu caracter eshatologic.

---

27. Pentru sensul acestei construcţii, vezi H. Kruse, „Die «dialektische Negation» als semitisches Idiom”, *VT* 4, 1954, pp. 385-400.

28. Vezi J.-N. Aletti, „L’argumentation paulinienne en Rm 9”, *Bib* 68, 1987, pp. 41-56, aici pp. 48-50.

În fine, alte două versete din Osea sunt citate, în NT, într-o formă diferită de cea din LXX: v. 11,1 apare în Mt. 2,15 într-o variantă („Din Egipt l-am chemat *pe Fiul Meu*") apropiată de TM. În versiunea LXX, folosită de evanghelist pentru celelalte pasaje veterotestamentare citate de el, e vorba nu de „Fiul Meu", ci de „fiii săi", variantă inutilizabilă aici. În discursul său despre Înviere, în 1Cor. 15,55, Apostolul Pavel citează Os. 13,14 într-o versiune necunoscută: „Unde îți este, moarte, biruința ta? Unde îți este, moarte, boldul tău?". E greu de spus cum va fi apărut în text noțiunea de „biruință", care nu are nici o susținere în textul ebraic al pasajului (vezi nota *ad. loc.*), dar varianta νίκη „victorie" în loc de δίκη „judecată, dreptate" apare și în unele manuscrise ale LXX. În orice caz, chiar dacă textul citat de Apostol se deosebește de al Bibliei grecești, interpretarea sa este aceeași: în LXX cuvintele Domnului sună a batjocură la adresa morții, în vreme ce în TM, dimpotrivă, ele sunt mai curând o chemare la nimicirea poporului ales.

În exegeza patristică, în afara comentariilor sistematice la Cărțile Celor Doisprezece (vezi *infra*), puține sunt versetele din profeția lui Osea citate de Părinți: în principal cele susceptibile de a primi o interpretare hristologică ori ecleziologică. Pe lângă citatul neotestamentar deja amintit (6,6) și „dovada" chemării Fiului din Egipt, invocată în Evanghelia după Matei (11,1), în exegeza creștină antică, de cea mai mare popularitate s-a bucurat Os. 6,2, care vorbește de o vindecare și de ridicarea după boală „în a treia zi", cuvinte în care Părinții au văzut o prevestire a Învierii. Cele trei pasaje vor deveni încă de timpuriu *loci classici* în interpretarea creștină a profeției lui Osea.

Începând cu Tertulian (*Adv. Iudaeos* 13.23; *Adv. Marcionem* 4.43.1) și până la Martin Luther, autorii creștini au invocat constant Os. 6,2 ca pe o prevestire a Învierii Mântuitorului și a celor mântuiți de El la sfârșitul veacului[29]. Singurul autor patristic care nu a dat o asemenea interpretare pasajului cu pricina este Theodor al Mopsuestiei. Credincios viziunii sale exegetice „istoricizante" și adept al concepției de „revelație progresivă", el a explicat versetul osean ca pe o aluzie nu la Înviere, ci la restabilirea stării de sănătate originare a omului (ἀποκατάστασις) și la recunoașterea Domnului și a căilor Sale.

De aceeași soartă privilegiată s-a bucurat și Os. 11,1 în varianta cu „Fiul Meu", citată de Matei; acest pasaj va fi interpretat în sens hristologic de

29. Vezi M.L. Barré, „New Light on the Interpretation of Hosea VI.2", *VT* 28, 1978, pp. 129-141.

numeroşi Părinţi; Eusebiu al Cezareei îl citează de nu mai puţin de douăsprezece ori în operele sale.

Cărţile Celor Doisprezece – şi, implicit, profeţia lui Osea – au atras încă de timpuriu atenţia comentatorilor patristici, lor fiindu-le dedicate o serie de comentarii sistematice, care tălmăcesc textul în amănunt, verset cu verset[30]. Între acestea, cel mai timpuriu pare a fi al lui Origen, compus, probabil, prin anii 245-246 d.H. şi cuprinzând, în douăzeci şi cinci de cărţi, interpretări la toţi Profeţii Mici, cu excepţia lui Abdias[31]. Din nefericire, acest prim comentariu s-a pierdut ca urmare a condamnării *post mortem* a autorului său în cursul controverselor teologice din veacurile IV-VI d.H. Supravieţuieşte, în cap. 8 al *Filocaliei* origeniene, doar un fragment destul de întins din comentariul la Os. 12,5, care conţine multe observaţii de critică textuală şi o discuţie asupra greşelilor gramaticale din textul LXX. Unele aspecte ale exegezei origeniene la Profeţii Mici pot fi însă reconstruite, în linii mari, cu ajutorul citatelor oseene din operele ajunse până la noi, prin compararea interpretărilor autorilor alexandrini ce depind de gândirea origeniană (Chiril al Alexandriei, Hesychios, Ieronim) şi cu ajutorul fragmentelor cuprinse în catene[32].

De o soartă la fel de vitregă a avut parte şi comentariul lui Didymos cel Orb. Scurte crâmpeie din *Comentariul* său la *Cartea lui Osea* au supravieţuit în *Sacra parallela*, operă atribuită lui Ioan Damaschinul (vezi PG vol. 95, col. 1381B şi vol. 96, col. 520A).

Din comentariul origenian s-a inspirat în bună măsură, mai ales în privinţa conţinutului, comentariul alcătuit de Ieronim (încheiat în 406 d.H. şi dedicat, alături de comentariul la Ioel şi Amos, prietenului său Pammachius). Comentariul lui Ieronim este caracterizat, în primul rând, de o mare acurateţe lingvistico-filologică, autorul discutând atât propria traducere, bazată pe textul ebraic, cât şi LXX, ale cărei lecţiuni diferite le explică pornind de la textul ebraic. În plus, comentariul ieronimian este caracterizat de

30. Despre comentariile la Osea, vezi M.C. Pennacchio, *La tradizione esegetica di Osea nei secoli IV e V. Teodoro di Mopsuestia, Teodoreto di Ciro, Cirillo di Alessandria, Girolamo e Giuliano di Eclano*, Roma, 2002.

31. Cel puţin aşa glăsuiesc mărturiile lui Eusebiu (*HE* 6.36.2) şi Ieronim (*De viris illustribus* 75 şi *Ep.* 33.4); vezi şi P. Nautin, *Origène. Sa vie et son œuvre*, Beauchesne, Paris, 1977, pp. 248, 382 *sq*.

32. Vezi M.C. Pennacchio, „«Mysteria sunt cuncta quae scripta sunt». Una ricostruzione dell'esegesi origeniana di Osea", *Adamantius* 6, 2000, pp. 26-50.

înclinaţia spre alegorism, preluată laolaltă cu multe interpretări din opera lui Origen, motiv pentru care autorul a şi fost acuzat de origenism în cursul disputelor doctrinare declanşate după 393 d.H. În comentariul ieronimian regăsim, nu arareori, şi urmele tradiţiei exegetice iudaice, cu care autorul a avut contact nemijlocit. Totuşi cheia interpretativă este oferită de revelaţia creştină, autorul tratând sistematic profeţiile lui Osea ca pe tot atâtea prevestiri ale misiunii lui Hristos.

Celălalt mare comentariu la Cei Doisprezece, de tradiţie alexandrină, i se datorează lui Chiril al Alexandriei şi a fost alcătuit, probabil, în prima parte a activităţii sale, înainte de 429 d.H. În „Prefaţa" (1.1.7) *Comentariului la Cartea lui Osea*, autorul insistă asupra faptului că a studiat în amănunt comentariile deja existente. Multe din asemănările izbitoare de conţinut între comentariul său şi acela al lui Ieronim se datorează, probabil, faptului că ambii s-au inspirat din interpretarea lui Origen.

Tot în tradiţia alexandrină, deşi autorul e palestinian, se înscrie şi comentariul sistematic al lui Hesychios, care n-are nici până astăzi o ediţie critică completă. Scoliile aceluiaşi autor se aseamănă în multe privinţe cu interpretările lui Ieronim şi Chiril al Alexandriei, lucru explicabil prin recurgerea lor la o sursă comună: Origen.

Comentariul la Cei Doisprezece compus de Theodor al Mopsuestiei este singura operă a marelui exeget (numit de tradiţia siriacă orientală, pur şi simplu, Interpretul) al cărei original grec a ajuns până la noi aproape în întregime (doar dedicaţiile s-au pierdut), fapt cu atât mai remarcabil cu cât nici una din operele sale nu a supravieţuit în tradiţie directă după condamnarea autorului în vremea lui Iustinian. Theodor comentează textul profetic în varianta antiohiană a LXX (aşa-numitul „text lucianic"), căreia îi atribuie o valoare egală cu a textului ebraic. Metoda sa exegetică e caracteristică interpreţilor antiohieni: baza interpretării textului este sensul literal, acesta trebuind să fie abordat printr-un comentariu filologic şi istoric amănunţit. Interpretările alegorice, deşi nu excluse cu desăvârşire, sunt rare şi bine ţinute în frâu, spre deosebire de excesele alexandrinilor[33].

În aceeaşi tradiţie se înscrie şi comentariul lui Theodoret al Cyrului, alcătuit, probabil, nu cu mult înainte de anul 441 d.H. Theodoret a folosit, adesea critic, comentariile lui Chiril şi Theodor al Mopsuestiei, dar s-a

---

33. Vezi Ch. Schäublin, *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese*, Petter Hanstein, Köln – Bonn, 1974, pp. 84-123.

străduit, cu rezultate vizibile, să nu rămână un simplu compilator. Comentariul lui se întemeiază tot pe varianta antiohiană a LXX; spre deosebire de Theodor, care cunoştea, probabil, ebraica, la textul ebraic Theodoret n-a avut acces decât indirect, prin intermediul limbii sale materne, siriaca, un dialect aramaic. Comentariul theodoretian este caracterizat în general de tendinţa autorului de a ţine cumpăna dreaptă între sobrietatea de tip filologico-istoric, a predecesorului său antiohian, şi alegorizarea exegeţilor alexandrini.

Comentariile compuse în latină de Iulian de Eclanum poartă din plin urma contactelor rodnice cu gândirea lui Theodor al Mopsuestiei, cu care autorul s-a întâlnit în vremea exilului său în Răsărit. După întoarcerea în Apus, Iulian s-a apucat să comenteze sistematic Cărţile Celor Doisprezece, dar până la noi nu au ajuns decât comentariile la Osea, Ioel şi Amos, multă vreme atribuite lui Rufin din Aquileia. Luând ca text de bază traducerea latină a Bibliei, datorată lui Ieronim (Vulgata), şi adesea influenţat de gândirea ieronimiană, în ciuda polemicilor dintre cei doi autori, comentariul lui Iulian se resimte încă şi mai puternic de pe urma contactului cu exegeza antiohiană (în speţă, a lui Theodor al Mopsuestiei).

În general, comentariile sistematice ale Părinţilor studiază în detaliu pericope mai mult sau mai puţin întinse ale textului profetic fie insistând, dintr-o perspectivă actualizantă, asupra relevanţei lor pentru comunitatea creştină din vremea lor, fie dintr-una dogmatică, asupra învăţăturii (hristologice, ecleziologice, soteriologice) pe care cred a o desluşi în textul profetic.

Perspectiva de lectură actualizantă se concretizează mai ales într-o interpretare în cheie etică şi moralizatoare, vizibilă mai cu seamă în opera alexandrinilor. Astfel, Origen aseamănă necredinţa lui Israel cu viaţa păcătoasă a creştinilor nepăsători (*Hom. in Jos.* 8.6; *Comm. in Matt.* 15.18), iar Ieronim insistă, în comentariul la Os. 1,2, asupra înţelesului ebr. *z^{e}nūnīm*, pe care-l traduce nu „curvie", ci „curviri", „fapte curveşti", convertirea curvei Gomer de către Osea nefiind, după părerea sa, decât o întoarcere pilduitoare la moravuri sănătoase (*In Os.* 1.1.2; 1.2.19-20).

Chiril al Alexandriei atribuie adesea textului profetic o funcţie dogmatică. Astfel, el interpretează Os. 6,1-3 prin prismă soteriologică: omul a fost dat pradă morţii în urma păcatului lui Adam, dar prin harul mântuitor al lui Hristos el e chemat la înviere (v. 6,1). Tot în sens doctrinar au interpretat versete din Cartea lui Osea Hipolit al Romei, care a folosit pasajul referitor

la căsătoria profetului în polemica sa împotriva gnosticilor, într-un context, din păcate, greu de reconstituit azi (*Refutatio* 5.27). Şi la Irineu al Lyonului, căsătoria profetului este interpretată într-un context ecleziologic, la fel cum se va întâmpla în toată gândirea patristică ulterioară. „Iată de ce", scrie Irineu, „profetul s-a căsătorit cu o femeie din curvie: prin fapta sa el a prevestit că pământul, adică oamenii ce-l locuiesc, se va desfrâna cu totul abătându-se de la Domnul şi că tocmai din aceşti oameni Domnul va alcătui mai apoi Biserica" (*Adv. haer.* 4.20.12). Origen va extinde apoi, printr-o exegeză totodată spiritualizantă şi psihologizantă, această imagine a căsătoriei lui Osea ca *typus ecclesiae*, prefigurare tipologică a naşterii comunităţii creştine, la una moralizatoare, văzând în ea un *typus animae*, o prefigurare tipologică a întoarcerii sufletului păcătosului către Domnul.

AMOS

Traducere din limba greacă de CRISTIAN GAŞPAR
Introducere şi note de OTNIEL VEREŞ
Note patristice de CRISTIAN GAŞPAR

Introducere la Amos

I. Autor şi datare

După cum se menţionează în v. 1,1, activitatea lui Amos s-a desfăşurat în timpul regilor Ieroboam al II-lea, al Regatului de Nord, şi Ozias, al regatului lui Iuda. Ozias a domnit, probabil, între 781 şi 740 î.H., iar Ieroboam al II-lea, între 793 şi 743 î.H. (după alţii între 787/6 şi 747/6 î.H.). Versetul specifică, de asemenea, un moment precis, „cu doi ani înainte de cutremur", însă nu se ştie nimic despre acest cutremur. El a rămas în memoria israeliţilor, fiind amintit şi în Zah. 14,5, însă datarea lui sigură nu s-a realizat până astăzi. Pe baza descoperirilor arheologice a fost propus anul 760 î.H. Profetul pare să-şi fi desfăşurat activitatea într-un timp foarte scurt, cel mult un an[1]. Cert este faptul că nu putem discerne, din textul lui Amos, o desfăşurare mai lungă a evenimentelor. Prin urmare, orice încercare de datare a unor evenimente anterior sau ulterior informaţiilor date de profet este marcată de incertitudine[2].

Despre profet nu se ştie altceva în afară de ceea ce ne oferă textul. Astfel aflăm că Amos era originar din Teqoa, localitate aflată la aproximativ 20 km sud de Ierusalim, menţionată de mai multe ori în VT (2Rg. 14,2.4.9; 2Par. 11,6; 20,20; Ier. 6,1). Relativ recent (1990), Rosenbaum a susţinut că Amos nu era din Iuda, ci din Israel: Teqoa nu ar reprezenta locul de origine al profetului, ci locul unde s-a refugiat, după confruntarea cu Amasias, preotul din Bethel (vv. 7,12-13)[3]. Totuşi, majoritatea exegeţilor admit că Amos era originar din Regatul de Sud.

După cum menţionează primul verset, profetul era păstor. Într-adevăr, Teqoa era un loc propice păstoritului. Termenul folosit de TM, *noqed*, are

---

1. J.L. Mays, *Amos: A Commentary*, SCM Press LTD, Londra, 1969, p. 2.
2. D. Stuart, „Amos", în *Hosea-Jonah*, *Word Biblical Commentary*, vol. 31, Word Books, Waco, 1987, p. 285.
3. R.F. Melugin, „Amos in Recent Research", *Currents in Research* 6, 1998, pp. 65-101, aici p. 77.

de fapt o semnificaţie mai bogată, referindu-se mai degrabă la un proprietar de turme sau un crescător de oi. Este posibil ca acest cuvânt să descrie şi un proprietar stăpân peste alţi păstori, ceea ce face din Amos un om respectat în comunitatea sa[4]. De aceeaşi părere e şi Gerhard von Rad, care susţine că profetul se bucura de o anumită reputaţie[5]. În v. 7,14 se menţionează o altă ocupaţie a lui Amos, şi anume „ciupitor de sicomori". Datorită ocupaţiei sale, Amos va fi călătorit în diferite părţi ale ţării şi chiar în ţări vecine[6]. Îl găsim profeţind în Samaria, la Bethel.

Faptul că Amos nu era doar un agricultor lipsit de cultură şi needucat este sugerat de stilul mesajelor sale şi de cunoştinţele pe care le dovedeşte în legătură cu neamurile dimprejur şi cu istoria propriului popor, din punct de vedere religios şi social[7].

Tendinţa criticii din anii 1970 şi din primii ani ai decadei următoare a fost de a considera Cartea lui Amos o colecţie de mesaje şi oracole independente, care pot fi identificate prin metodele analizei formelor[8]. Conform acestei abordări, textul final al cărţii este rezultatul unui proces de compoziţie extins de-a lungul unei perioade îndelungate, pe care unii o întind până la exilul babilonic[9]. Acest fapt înseamnă că, alături de mesajele originale ale lui Amos, s-ar putea identifica secţiuni aparţinând unor discipoli din secolul al VIII-lea î.H. şi chiar altele compuse în timpul domniei lui Iosias în regatul lui Iuda, o ulterioară redactare deuteronomistă şi un supliment optimist postexilic (vv. 9,11-15)[10].

O nouă direcţie în exegeza Cărţii lui Amos a apărut pe la mijlocul anilor 1970 în sprijinul unei abordări mult mai sincronice a textului, care accentua faptul că Amos este mai mult o compoziţie decât o colecţie. Susţinătorii acestei ipoteze au încercat să demonstreze că un redactor din secolul al VI-lea î.H. a funcţionat ca un *autor*, modelând textul în forma sa actuală ca unitate sincronică[11].

---

4. J.L. Mays, *op. cit.*, p. 3.
5. G. von Rad, *The Message of the Prophets*, SCM Press LTD, Londra, 1968, p. 101.
6. J. Niehaus, *Amos*, în T.E. McComiskey (ed.), *The Minor Prophets: An Exegetical and Expository Commentary*, vol. I, Baker Books, Grand Rapids, Michigan, 1992, p. 315.
7. *Ibidem*, p. 316.
8. R.F. Melugin (*op. cit.*) oferă o trecere în revistă a principalelor abordări ale cărţii lui Amos.
9. J.L. Mays, *op. cit.*, p. 13. Autorul atribuie însă cea mai mare parte a mesajelor profetului Amos însuşi.
10. D. Stuart, *op. cit.*, p. 295.
11. R.F. Melugin, *op. cit.*, p. 65.

În ciuda diferențelor de nuanță prezente în lucrările cercetătorilor, există în fapt două ipoteze majore: Amos ca autor al întregii cărți – concepția tradițională, anterioară criticii moderne a Bibliei; și Cartea lui Amos ca produs final, în care se împletesc oracolele originale ale profetului cu diferite straturi de dezvoltare ulterioară. Cele două tendințe coexistă, chiar dacă a doua prevalează în studiile actuale.

II. Conținutul cărții

Perioada lui Ieroboam al II-lea a fost cea mai prosperă pentru Regatul din Nord. Marile puteri din zonă nu păreau a constitui o amenințare imediată. Deja regele Ioas, tatăl lui Ieroboam, reușise să recupereze de la aramei teritoriile din Transiordania (*cf.* Am. 6,13-14); comerțul cu Fenicia vecină era înfloritor, se formează averi consistente, dar se accentuează și polarizarea socială: bogații devin tot mai nedrepți și aroganți, justiția este adesea coruptă, iar regele și dregătorii nu par a sesiza primejdia care se conturează din partea Asiriei. Pe plan religios, se remarcă doar fastul ceremoniilor, neînsoțit însă de o trăire autentică.

Mesajul profetului Amos se constituie într-o mustrare aspră pentru toate acestea, mai ales cu referire la nedreptatea socială: judecătorii venali (vv. 5,7.10-12; 6,12), negustorii speculanți și necinstiți (vv. 8,4-8), femeile ahtiate după lux (vv. 4,1-3), cârmuitorii plini de suficiență și orbi în fața realității (vv. 6,1-3.13-14; 7,9), preoțimea lacomă și aservită politic (vv. 7,10-17 etc.). Aceste fărădelegi stârnesc mânia lui Dumnezeu, care ia partea sărmanilor și disprețuiește cultul pur exterior care I se aduce (vv. 4,4-5; 5,4-5.6.14-15.21-27).

Singura salvare este convertirea, care la Amos este exprimată prin îndemnul de a-L căuta pe Dumnezeu (vv. 5,5-6); ce înseamnă această căutare este explicitat în vv. 5,14-15 („Căutați binele, și nu răul... așezați din nou la porți judecata...").

III. Formă, structură și stil literar

Textul lui Amos este variat din punctul de vedere al tipului de materiale narative prezente. Se pot identifica cinci astfel de categorii de materiale narative: 1) mesaje aparținând profetului însuși; 2) relatări la persoana I a viziunilor; 3) o relatare la persoana a III-a despre opoziția întâmpinată

de Amos la Bethel; 4) fragmente dintr-un vechi imn închinat Domnului; 5) titlul cărţii (v. 1,1)[12].

Cartea lui Amos este un text variat ca stil şi conţinut, însă structura se poate discerne destul de uşor: secţiunile ei majore sunt marcate de conţinutul şi de forma lor. Textul poate fi împărţit în trei secţiuni majore: *capitolele 1-2*, în care sunt conţinute opt oracole împotriva mai multor neamuri învecinate, dar şi împotriva regatului lui Israel şi celui al lui Iuda; *capitolele 3-6*, în care atenţia profetului se îndreaptă exclusiv asupra lui Israel şi a păcatelor acestuia; *capitolele 7-9*, cuprinzând o serie de cinci viziuni ale profetului, urmate de alte câteva oracole şi întrerupte de o relatare autobiografică sau biografică a confruntării dintre profet şi preotul de la Bethel, Amasias.

O structură diferită este propusă de Stuart, care împarte textul după cum urmează: 1,2–6,14 – primul grup de oracole; 7,1–8,3 – viziunile profetului împreună cu naraţiunea biografică; 8,4–9,15 – grupul final de oracole[13]. Chiar dacă acceptăm această împărţire, prima secţiune tot apare structurată în două pasaje extinse: primele două capitole şi restul textului.

Textul nu ridică probleme majore în ce priveşte structura sa. Chiar dacă părţi din secţiunile majore prezintă o natură compozită[14], nefiind legate formal, ele prezintă totuşi o unitate tematică (de exemplu, vv. 8,4-14; 9,1-10), ceea ce dovedeşte faptul că textul a fost organizat în funcţie de un scop bine determinat. Un alt aspect structural care suscită diferite interpretări este situarea pasajului biografic în economia textului, în vv. 7,10-17, între viziunea a treia şi a patra a profetului, ceea ce conduce aparent la întreruperea unităţii secţiunii. Au fost propuse mai multe ipoteze. De pildă, Richard S. Cripps consideră că, în cazul în care acest pasaj a circulat ca text independent, el a fost intercalat între cele două viziuni, deoarece aşa a socotit de cuviinţă redactorul final sau unul mai timpuriu; dacă ar trebui să căutăm un alt loc în text pentru această relatare, cele mai bune opţiuni ar fi la sfârşitul capitolului 3 sau după cea de-a patra viziune (vv. 9,1-4)[15]. Mays consideră

12. D. Stuart, *op. cit.*, p. 286. Autorul le-a aşezat într-o ordine descrescătoare, în funcţie de mărimea fiecărei categorii.

13. *Ibidem*, p. 287.

14. Ceea ce îi determină pe majoritatea susţinătorilor criticii formelor să afirme că textul a ajuns la forma sa finală într-o perioadă îndelungată şi a fost organizat de redactori diferiţi.

15. R.S. Cripps, *A Critical & Exegetical Commentary on the Book of Amos*, SPCK, Londra, 1969, p. 311.

că relatarea biografică indică existența unei persoane – sau a unui grup – care a avut informații de primă mână despre activitatea lui Amos şi a compus pasajul respectiv în relație cu v. 7,9, incluzându-l aici; mai mult, ar fi adunat mesajele lui Amos, fiind şi la originea structurii actuale a cărții[16].

Cea mai plauzibilă ipoteză pare să fie totuşi a lui Stuart, care prezintă avantajul simplității prin păstrarea ordinii cronologice a textului biblic, fără nevoia unor alte conjecturi pentru explicarea poziției acestui pasaj. În consecință, organizarea celor patru viziuni nu este atât tematică, ci mai degrabă cronologică, a patra viziune demonstrând faptul că predicarea lui Amos nu a fost oprită de intervenția brutală a preotului Amasias[17].

Una din trăsăturile caracteristice ale mesajelor lui Amos este şi forma lor de discursuri judiciare. Această formă nu apare doar în literatura veterotestamentară, ci şi în texte aparținând literaturii juridice a Orientului antic: analele regelui hitit Mursilis al II-lea (cca 1325 î.H.) şi cronica asiriană a lui Tukulti-Ninurta[18]. Rețeta acestui tip de discurs este următoarea: 1) descrierea scenei de judecată; 2) discursul judecătorului: A. adresarea către acuzat; a. reproşul (bazat pe acuzație); b. afirmația (de obicei la persoana a III-a) că acuzatul nu are nici o apărare; B. pronunțarea vinovăției; C. sentința (la persoana a II-a sau a III-a)[19]. Cu variații minore, iată rețeta care se regăseşte în oracolele împotriva neamurilor: 1) formula introductivă: „acestea le zice Domnul"; 2) vestirea generală a pedepsei şi certitudinea ei; 3) dovada păcatului, introdusă prin „pentru că..."; 4) anunțarea pedepsei: „voi trimite foc"; 5) formula conclusivă: „zice Domnul". Niehaus semnalează prezența acestei rețete şi în oracolul din vv. 5,18-27[20].

Stilul Cărții lui Amos este foarte variat şi dinamic, profetul dovedindu-se a fi un orator cu mare putere de convingere şi un poet autentic, având capacitatea de a întrebuința toate mijloacele literaturii orale disponibile în cultura Israelului[21]. Prezentăm mai jos principalele tehnici şi procedee retorice folosite de Amos[22].

---

16. J.L. Mays, *op. cit.*, p. 13.
17. D. Stuart, *op. cit.*, pp. 287, 369-370. Pentru alte observații privind acest pasaj, vezi notele explicative.
18. J. Niehaus, *op. cit.*, p. 318.
19. *Ibidem*.
20. *Ibidem*, p. 320.
21. *Cf.* J.L. Mays, *op. cit.*, p. 5.
22. *Cf.* D. Stuart, *op. cit.*, p. 285.

În mod obişnuit, profetul foloseşte aşa-numitele „formule de recunoaştere": „Aşa vorbeşte Domnul", „Acestea le spune Domnul", „zice Domnul", „cuvântul/oracol al Domnului". Amos foloseşte, de asemenea, o formulă menită să capteze atenţia: „ascultaţi cuvântul acesta" (vv. 3,1; 4,1; 5,1; 8,4). De trei ori, profetul introduce cuvintele Domnului printr-o formulă de jurământ: „Se jură Domnul... " (vv. 4,2; 6,8; 8,7).

Un alt procedeu este exemplificarea, prin care caută să surprindă esenţa unei atitudini sau a unui tip comportamental[23]: în v. 4,1, ilustrează comportamentul femeilor bogate ale Samariei; în v. 6,13 profetul exemplifică modul de vorbire al celor care se încredeau în forţa lor militară; în vv. 8,5-6 portretizează lăcomia şi nedreptatea negustorilor; iar în v. 9,10 îi caracterizează pe cei care nu cred în apropierea pedepsei divine. Amos introduce în textul său trei fragmente dintr-un imn închinat Domnului (vv. 4,13; 5,8; 9,5-6), integrându-le în mesajul său pentru a sublinia ceea ce dorea să transmită.

Un aspect demn de remarcat la Amos este modul în care foloseşte o anumită structură repetând-o în întregime sau reluând anumite expresii importante pentru a conduce discursul spre un climax[24]. Cel mai cunoscut discurs structurat astfel este secţiunea 1,3–2,16, care cuprinde şase oracole împotriva neamurilor, urmate de cele împotriva lui Iuda şi Israel. Oracolul împotriva lui Israel este cel mai elaborat şi extins, reprezentând apogeul întregului grupaj. Această secţiune se individualizează şi prin modalitatea prin care este anunţată pedeapsa, modalitate constând într-un tipar numeric regăsit în toate cele opt oracole: „Pentru trei nelegiuiri ale... şi pentru patru". Formula, exprimată simbolic prin x/x+1, este un procedeu numeric frecvent utilizat în VT, mai ales în textele sapienţiale şi întâlnit, de asemenea, în literatura Orientului Apropiat antic[25].

Alt procedeu literar este ironia. Ironia lui Amos este foarte incisivă, fapt manifestat, de pildă, în vv. 4,4-5, unde profetul se referă la viaţa cultică a poporului Israel, îndemnându-l aparent la sporirea unor practici exterioare: zeciuiala, punctualitatea sacrificiilor, iar apoi chiar somându-l să aducă jertfe într-un mod incorect[26]. Ironia se transformă în sarcasm, de pildă în

23. *Ibidem.*
24. *Cf.* J.L. Mays, *op. cit.*, p. 6; J. Niehaus, *op. cit.*, p. 323; D. Stuart, *op. cit.*, pp. 285-286.
25. Pentru mai multe informaţii despre acest procedeu literar, vezi notele explicative.
26. Vezi notele.

v. 4,1, unde profetul se adresează femeilor din clasa înaltă a Samariei, numindu-le „juninci ale Basanului".

Ironia transpare şi în modul în care se raportează la istoria lui Israel[27]. Dumnezeu îi reaminteşte poporului eliberarea din Egipt (v. 2,10), însă, din pricina rebeliunii împotriva Creatorului şi Eliberatorului său, acesta – într-o inversiune ironică – a lovit poporul aşa cum lovise Egiptul: prin lăcuste, ciumă (vv. 4,9.10); din pricina neascultării şi nepocăinţei lui Israel, Dumnezeu vesteşte că va trece „prin mijlocul lui" (v. 5,17), tot aşa cum trecuse prin mijlocul Egiptului, pentru a aduce judecata şi pedeapsa.

Pe lângă procedeele amintite, Amos recurge şi la alte figuri şi forme literare pentru a-şi convinge ascultătorii: un cântec de jale compus cu măiestrie şi complexitate (vv. 5,1-17); comparaţii, ghicitori, proverbe şi expresii populare (vv. 2,9; 3,12; 5,2.7.19.24; 6,12; 9,9); formule de blestem (v. 7,17); metafore (vv. 1,3; 2,13; 3,12; 4,1; 9,9).

IV. Vocabularul LXX

Relaţia dintre TM şi textul Septuagintei reprezintă un domeniu important al studiilor despre Cartea lui Amos. Chiar şi o privire fugară va releva imediat diferenţele existente între cele două versiuni. Dar cercetătorii sunt de acord că diferenţele dintre LXX şi TM sunt mult mai puţine decât concordanţele dintre cele două. LXX încearcă în general – şi reuşeşte de cele mai multe ori – să fie fidelă originalului ebraic[28]. În această secţiune vom examina modul în care traducătorul grec al lui Amos a înţeles şi redat originalul[29]. Pentru a oferi o privire de ansamblu cât mai utilă, am structurat materialul în mai multe categorii, oferind câteva exemple concludente în cazul fiecăreia.

---

27. J. Niehaus, *op. cit.*, pp. 325-326.
28. Swete afirmă că, în ansamblu, versiunea greacă ţinteşte spre fidelitate şi o face chiar cu preţul sacrificării idiomului grecesc (H.B. Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek*, KTAV Publishing House, New York, 1968, p. 323).
29. Textul nostru se bazează pe articolul lui J.A. Arieti, „The Vocabulary of Septuagint Amos", *Journal of Biblical Literature*, vol. 93, nr. 3 (septembrie 1974), pp. 338-347. Acest articol, la rândul său, are ca surse lucrările lui J. Ziegler, *Duodecim prophetae* şi cea a lui H.B. Swete, *The Old Testament in Greek according to the Septuagint.* Pentru sensuri am folosit şi Lexiconul lui T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint, Chiefly of the Pentateuch and the Twelve Prophets*, Peeters, Louvain, 2002.

a) Cazuri în care LXX conţine „plusuri" faţă de TM: cuvintele greceşti folosite pentru a echivala textul ebraic oferă un înţeles suplimentar.

Astfel, μετανοεῖν echivalează ebraicul *niḫam* „a se căi" în vv. 7,3.6. În greaca clasică înseamnă „a schimba gândul". Astfel, semnificaţia religioasă a termenului se îmbogăţeşte cu ideea unei schimbări de mentalitate şi atitudine, perpetuând acest sens şi în NT.

Verbul στερεοῦν „a întări, a face solid" echivalează mai multe cuvinte ebraice[30], conferindu-le o anume valoare metaforică. De pildă, în Am. 4,13, unde traducătorul a confundat complementul direct al verbului, *harīm* „munţi", cu *ha-ra'am* „tunetul", traducând în loc de „Cel care plăsmuieşte munţii", „Cel care întăreşte tunetul".

b) Cazuri în care LXX prezintă „minusuri" faţă de TM. Sunt cazurile în care aria de semnificaţie a cuvintelor ebraice este mai largă decât cea a cuvintelor greceşti, ceea ce duce la pierderea înţelesului deplin. Un asemenea cuvânt este ὀσφραίνεσθαι „a mirosi". Echivalentul ebraic este *'ariah*, cuvânt care comportă, în domeniul sacrificial, sensul suplimentar de „a agrea (o jertfă)", „a găsi plăcere în".

Cuvântul μάταιος traduce ebraicul *kazabh* „zei falşi, minciuni", însă cuvântul grecesc are înţelesul primar de „gol, fără valoare". Astfel, sensul cuvântului ebraic nu este redat pe deplin.

c) Cazuri în care textul LXX reţine cu grijă o anumită distincţie, manifestând-o şi în alegerea consecventă a anumitor cuvinte greceşti. Un exemplu este λαλεῖν care, în Septuaginta, în general, şi în Amos, în special, este aproape întotdeauna folosit pentru a echivala forma intensivă (*pi'ēl*) a ebraicului *dābhar*. Verbul *'āmar*, care exprimă pur şi simplu acţiunea de a spune cuvintele, este tradus prin λέγειν.

d) Cazuri în care traducătorul LXX a manifestat o mare atenţie în alegerea sensurilor. De exemplu, pentru a sublinia caracterul impur al locurilor de cult din Israel, în Am. 7,9, el redă *miq^{e}daş* „sanctuar" cu τελετή, care se referă la ritualul păgân de iniţiere în mistere, echivalare care mai apare doar în 3Rg. 15,12.

O altă situaţie de acest gen se manifestă în cazul cuvântului ebraic *'ākhal*, cu sensul de bază „a mânca", dar care posedă o varietate de conotaţii metaforice: sabia „mănâncă carnea" (Deut. 32,32); focul „mănâncă zidurile" (Am. 1,4); o ţară îşi poate „mânca locuitorii" (Num. 13,32). Când

30. Pentru lista acestora, vezi J.A. Arieti, *op. cit.*, p. 339.

termenul ebraic are o conotaţie puternic negativă, LXX îl redă prin κατεσθιεῖν „a mânca în întregime, a înghiţi, a mistui". Când termenul are un sens neutru, exprimând pur şi simplu actul de a mânca, este tradus prin verbul simplu ἐσθίειν.

e) Cazuri în care nu se face nici o distincţie în greacă, alegerea cuvântului fiind aleatorie. Această situaţie apare chiar şi pentru termeni importanţi.

Grecescul ἁμαρτία „păcat" traduce atât *'āwon*, în Am. 3.2, cât şi *hatt'at*, în Am. 5,12. Există trei echivalări majore pentru *'āwon*: ἀνομία, ἁμαρτία, ἀδικία. Aceste cuvinte nu pot fi deosebite în funcţie de context sau înţeles, ci numai în funcţie de cărţile în care apar.

Ebraicul *herebh* „sabie" este tradus întotdeauna prin ῥομφαία în Amos (vv. 1,11; 4,10; 7,9.11.17; 9,1.4.10) şi de 25 de ori în restul profeţilor mici, în timp ce μάχαιρα este întrebuinţat o singură dată în profeţii mici şi de 22 de ori în Isaia, fără vreo deosebire semnificativă.

Miş^{e}pat „judecată" este tradus în Amos fie prin κρίσις, fie prin κρίμα[31].

f) Cazul celor câteva *hapax legomena* din textul ebraic al lui Amos care sunt redate foarte bine de LXX. În majoritatea cazurilor cuvântul a fost interpretat, şi în multe dintre acestea interpretarea pasajului nu este deloc inferioară celei moderne[32].

g) Cazul terminologiei filozofice şi sacrificiale. Chiar dacă unele cuvinte greceşti au ajuns să aibă în limbajul filozofic o semnificaţie specifică, este firesc ca în Amos să fie folosite cu sensul lor de bază. Astfel, λόγος este folosit în Amos întotdeauna pentru a reda sensul literal de „cuvânt" (vv. 1,1; 3,1; 4,1; 5,1.10; 6,13; 7,10.16; 8,11.12). La fel ἐλέγχειν, care în filozofie ajunge să aibă sensul de „a respinge logic" (şi care a dat termenul tehnic ἔλεγχος pentru a denumi acea parte din dialogurile lui Platon în care se respinge o afirmaţie), în Amos are înţelesul simplu de „a mustra, a admonesta" (v. 5,10). Cuvântul ψυχή înseamnă, în Am. 2,14.15, „viaţă", traducând ebraicul *nepheş* „suflare de viaţă".

Limba ebraică are o paletă largă de termeni sacrificiali: *'olāh* „ardere de tot", *min^{e}hāh* „prinos din cereale", *şelem* „jertfă de pace/împăcare"[33]. Traducătorul LXX al lui Amos nu a făcut întotdeauna distincţie între tipurile de jertfe: de pildă, *min^{e}hāh* este tradus de două ori prin θυσία (vv. 5,22.25), însă θυσία traduce şi termenul generic *z^{e}bhah* în v. 4,4.

---

31. Pentru alte exemple, vezi J.A. Arieti, *op. cit.*, p. 343.
32. Pentru exemple de *hapax*, vezi *ibidem*, pp. 343-345.
33. Pentru echivalările greceşti, vezi şi *Septuaginta*, vol. I, Glosar, pp. 621 şi urm.

Concluzie: în textul lui Amos, vocabularul LXX dovedeşte fidelitate faţă de textul ebraic, însă, după cum am văzut, uneori, alegerea termenilor este variabilă, iar în alte cazuri, mai ales acolo unde limba ebraică este mai bogată ca semnificaţie, LXX nu poate reda înţelesul deplin al termenilor. Există şi cazuri în care LXX „adaugă" înţelesului original sau, prin folosirea repetată a unui termen, caută să ofere anumite invariante de traducere.

V. Unitatea textului lui Amos în Septuaginta

În studiul său despre această carte a LXX, George Howard a formulat sugestia că o scurtă secţiune din Amos, vv. 8,12–9,10, ar reprezenta o traducere independentă de restul textului[34]. Convenţional, autorul notează porţiunea 1,1–8,11 cu „A", porţiunea 8,12–9,10 cu „B", iar 9,11-15 cu „C". Prima observaţie pe care o face Howard este că traducătorul primei secţiuni manifestă mari carenţe în privinţa cunoştinţelor geografice: de pildă, în v. 2,2 numele oraşului Qerioth este tradus ca un nume comun prin τῶν πόλεων αὐτῆς „ale cetăţilor ei", iar în v. 5,5 Beer-Şebha este tradus prin „Fântâna Jurământului". Spre deosebire de acesta, autorul secţiunii B, presupus independent, este exact în redarea locurilor geografice, printre care şi acesta din urmă, transliterat în v. 8,14, ca şi în restul LXX, Βηρσαβεε. Se poate obiecta aici că două ocurenţe nu sunt suficiente ca argument; pe de altă parte, nerecunoaşterea unor toponime şi traducerea lor cu substantive comune apare în multe alte locuri în LXX. În plus, după cum arată T. Muraoka, cetatea Qerioth nu este foarte cunoscută, localizarea ei fiind disputată[35]. În acelaşi timp este greu de crezut că străvechea Beer-Şebha nu ar fi fost cunoscută de traducătorul lui Amos.

În al doilea rând, Howard atrage atenţia asupra modului diferit în care este tradus cuvântul *'aẖarīth* „rest, capăt", în prima secţiune şi în cea de-a doua. Astfel, în v. 4,2, *'aẖarīth^{e}khen* este tradus τοὺς μεθ'ὑμῶν „pe cei dimpreună cu voi", iar în v. 8,10, *'aẖarīthāh*, prin τοὺς μεθ'αὐτῶν „pe cei

34. G. Howard, *Some Notes on the Septuagint of Amos*, *Vetus Testamentum*, vol. 20, Fasc. 1 (ianuarie 1970), pp. 108-112.

35. T. Muraoka, „Is the Septuagint Amos VIII 12-IX 10 a Separate Unit?", *Vetus Testamentum*, 20, Fasc. 4 (octombrie 1970), pp. 496-500. Totodată, Muraoka remarcă faptul că împărţirea lui Howard violentează firul natural al cuvintelor profetului deoarece paragraful care constituie prima parte a secţiunii „B" începe cu expresia „Iată, vin zile", în v. 11, nu 12.

dimpreună cu el". În schimb, în v. 9,1, cuvântul *'aharītham* este tradus corect prin τοὺς καταλοίπους αὐτῶν „pe cei rămaşi dintre ei". Spre deosebire de Howard, Muraoka consideră că diferenţa nu este dovada unor traducători diferiţi, ci este condiţionată de contextul în care apar diferitele forme.

Un alt aspect adus în discuţie de Howard este presupusa diferenţă stilistică între secţiunile A şi B, vizibilă în modul în care este tradusă construcţia infinitivului absolut. În opinia sa, opţiunea din secţiunea B reprezintă un caz foarte rar pentru LXX de a conferi construcţiei ebraice nuanţă intensivă. Muraoka vede în cele două redări o simplă variaţie stilistică, nu amprenta unor traducători deosebiţi.

O ultimă observaţie a lui Howard se referă la afinitatea dintre secţiunile A şi C: ele ar fi caracterizate prin incorectitudine şi calitate similară a traducerii, în timp ce secţiunea B ar manifesta un standard înalt de acurateţe.

Deosebirile pe care le subliniază cercetătorul nu sunt decisive pentru a lua serios în consideraţie ipoteza unor traducători diferiţi pentru cele două secţiuni[36].

36. *Cf.* şi *ibidem*, p. 499.

MICHEA

Traducere din limba greacă de CRISTIAN GAŞPAR
Introducere şi note de OTNIEL VEREŞ

Introducere la Michea

Cartea profetului Michea este a şasea din grupul celor doisprezece profeţi mici, după canonul ebraic, şi a treia, după Septuaginta[1], urmând cărţilor lui Osea şi Amos.

I. Autor şi datare

Structura şi organizarea materialului narativ al lui Michea ridică unele probleme criticilor de text şi exegeţilor care nu se pretează la soluţii uşoare sau definitive. Aspectele cele mai nevralgice privesc unitatea cărţii şi modul în care a fost alcătuită. Concluzia cu privire la cele două aspecte determină şi opinia cu privire la autorul cărţii şi la perioada redactării. În viziunea lui Brevard S. Childs, comentariile actuale la Michea ilustrează o criză a metodologiei exegetice – astfel că, în ciuda multelor detalii şi observaţii folositoare, nu se detaşează posibilitatea unui consens general cu privire la forma sau funcţia cărţii[2].

Abordarea critico-istorică a Cărţii lui Michea a început în secolul al XIX-lea, odată cu ridicarea problemei unităţii acestei profeţii. Trebuie menţionat şi faptul că această problemă a apărut pe fondul abordării cărţilor profetice pornind de la presupoziţiile iluministe, care includeau şi negarea profeţiei supranaturale. Primul profet a cărui carte a căzut victimă suspiciunilor în ceea ce priveşte lipsa de coerenţă a fost Isaia[3]. În cazul Cărţii lui Michea, cea mai disputată parte o reprezintă capitolele 4–7. Heinrich Ewald a fost printre primii care au negat unitatea iniţială a cărţii, susţinând, în 1867, că ultimele două capitole (6–7) presupun un context ulterior (şi diferit) faţă

1. Diferenţele dintre TM şi LXX vor fi semnalate şi comentate în note.

2. B.S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Fortress Press, Philadelphia, 1986, p. 431.

3. R.B. Dillard, Tremper Longman III, *An Introduction to the Old Testament*, Apollos, Leicester, 1995, p. 399.

de primele cinci[4]. În 1878, Wellhausen a argumentat că vv. 7,7-20 este un text postexilic, înrudit cu a doua parte a Cărţii lui Isaia (începând de la capitolul 40)[5]. În 1871, Oort a susţinut că Mich. 4,1-7.11-13 a fost inserat de un profet ulterior, aflat în dezacord cu ideologia lui Michea[6].

Punctul de cotitură în critica literară a lui Michea a avut loc odată cu articolul lui Bernhard Stade din 1881, în care acesta a atribuit capitolele 4–5 integral perioadei postexilice, negând astfel orice unitate a cărţii[7]. La începutul secolului XX, exegeţii se arătau, în general, de acord asupra faptului că numai primele trei capitole pot fi atribuite cu siguranţă profetului (în afară de vv. 2,12-13), capitolele 4–5 şi pericopa 7,7-20 aparţinând unor perioade ulterioare, după unii chiar postexilice, în timp ce textul cuprins între 6,4 şi 7,7 rămânea supus criticii, întrucât nu exista o datare certă[8].

Mulţi alţi critici şi comentatori (Schmidt, Lindblom, Günkel, Lescow, Jeremias, Mays, Renaud, Willis) au înaintat diferite ipoteze de-a lungul secolului XX. Singurul principiu major asupra căruia au căzut de acord cei mai mulţi dintre ei a fost că profeţia lui Michea este o lucrare alcătuită în cursul unei lungi perioade de timp, nefiind terminată decât în perioada postexilică, aşadar produsă de mai mulţi autori. Dincolo de acest acord de principiu, ipotezele comentatorilor oferă o imagine divergentă.

În tratarea unor aspecte atât de importante precum cele referitoare la autor şi datare, presupoziţiile de la care pornim sunt esenţiale. În ce priveşte cărţile profetice, există un curent, oarecum dominant într-o anumită perioadă, caracterizat de respingerea profeţiei anticipative şi, prin urmare, de datarea predicţiilor în timpul împlinirii lor, sau mai ales după aceasta. În cazul unei cărţi precum Michea, compusă din numeroase oracole, dintre care multe nu par să se afle într-o legătură ideatică sau logică, această presupoziţie nu contribuie decât la intensificarea dificultăţilor cu privire la cronologia şi autorul cărţii, nicidecum la soluţionarea ei.

Nu este aici locul să privim, în detaliu, fiecare pericopă a cărţii pentru a vedea argumentele celor care susţin unitatea şi ale celor care se opun

---

4. *Ibidem*.
5. Childs, *op. cit.*, p. 430.
6. T.E. McComiskey, *Micah*, în *The Expositor's Bible Commentary*, vol. 7, ed. Frank E. Gaebelein, Richard P. Polcyn, The Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan, 1985, p. 396.
7. *Ibidem*, p. 430.
8. *Ibidem*.

ipotezei unui autor unic. Majoritatea exegeţilor care susţin ipotezele abordării critico-istorice atribuie doar primele trei capitole (mai precis, cea mai mare parte a acestora) profetului Michea, iar restul textului, unor scriitori anonimi din perioade ulterioare. Partea minoritară a criticii o reprezintă cei care acceptă unitatea cărţii sub pana lui Michea, ca autor şi editor al tuturor oracolelor. Astăzi s-a ajuns totuşi la un echilibru, şi cei care detectează mai multe straturi redacţionale nu pornesc neapărat de la premisa că nu există profeţie anticipativă, argumentele ţinând mai degrabă de adresabilitatea textului către contemporani şi de criterii de ordin lingvistic sau literar.

Conform textului biblic, autorul profeţiei este Michea (v. 1.1). În TM, profetul este prezentat sub forma abreviată a numelui său, *Mīkhāh*, forma completă – sugerată de LXX – fiind *Mīkhāyāh*. În textul canonic al VT mai există un singur profet cu acest nume, *Mīchāyāh*, fiul lui *Yim^{e}lāh*, care şi-a desfăşurat activitatea în timpul regelui Ahab (cca 874-852 î.H.) şi al cărui nume apare în 1Rg. 22,8-28 (TM) şi 2Par. 18,3-27. Numele profetului înseamnă: „Cine este ca *YHWH*?”. Se poate spune că profetul îşi inserează numele şi în textul cărţii, la v. 7,18, în imnul final al profeţiei, unde vorbeşte despre unicitatea lui Dumnezeu ca iertător şi „Dumnezeu de cuvânt” (îşi ţine făgăduinţele)[9]. Michea mai este menţionat o singură dată în VT, în Cartea lui Ieremia, cap. 26,17-19 (TM).

Profetul este numit *hammoraştī*, apelativ care indică locul său de obârşie, toponimul complet fiind Moreşeth-gath (*cf.* v. 1,14)[10]. Această localitate a fost identificată cu Tell el-Judeyeh, aflat la poalele dealurilor din sud-vestul Iudeei[11]. Este numit adesea „profetul celor sărmani”, condamnaţi la sărăcie de către cei bogaţi (*cf.* vv. 2,1-5.6-11)[12].

Primul verset al cărţii plasează activitatea profetului în secolul al VIII-lea î.H., mai exact în timpul regilor lui Iuda Ioatham (750-732 î.H.), Achaz (732-716 î.H.) şi Ezekias (715-686 î.H.). Prin urmare, activitatea lui s-a suprapus cu a profetului Isaia şi chiar locul natal al lui Michea nu se afla

9. Vezi notele explicative la aceste versete. Evident, această asociere a semnificaţiei numelui său cu unicitatea lui *YHWH* este detectabilă numai în textul ebraic.

10. Spre deosebire de LXX, care înţelege prin *Moraşti* numele tatălui profetului; vezi nota la verset.

11. B.K. Waltke, *Micah*, în T.E. McComiskey (ed.), *The Minor Prophets: An Exegetical and Expository Commentary*, Baker Books, Grand Rapids, 1993, vol. II, p. 594.

12. B.K. Waltke, *Micah*, în *Obadiah, Jonah and Micah: An Introduction and Commentary*, Tyndale Old Testament Commentaries, Inter-Varsity Press, Leicester – Downers Grove, 1988, p. 138.

departe de al lui Isaia. Referirea la distrugerea Samariei (v. 1,6) plasează începutul activității lui Michea undeva înainte de această dată (722/721 î.H), în timp ce Ier. 26,18 (TM) citează Mich. 3,12 ca oracol transmis în timpul domniei lui Ezekias. Probabil cea mai timpurie referință istorică identificabilă în textul lui Michea se află la 1,10-16, care, cel mai probabil, descrie invazia lui Sennaherib în Iuda din anul 701 î.H. Criticii sunt însă împărțiți și în privința acestui aspect[13]. Dacă fragmentul este opera lui Michea – după cum credem noi! –, înseamnă că el a profețit cel puțin până la sfârșitul secolului al VIII-lea î.H.

II. Formă, structură și caracteristici literare

Aspectul care a pus cele mai multe probleme exegeților este aparenta lipsă de coerență a textului, forma sa mai degrabă liberă. Aceasta i-a determinat pe cei mai mulți comentatori să atribuie anumite pasaje unor autori din perioade diferite.

Nu se poate trece cu vederea „flexibilitatea" stilului lui Michea. Însă acest fapt nu trebuie să ne conducă la concluzii pripite sau definitive. Redăm cuvintele lui Luther[14] cu privire la stilul oratoric al profeților Vechiului Testament: „Au un mod ciudat de a discuta, asemenea oamenilor care, în loc să procedeze într-o modalitate ordonată, divaghează de la un lucru la altul așa încât nu poți să-ți dai seama unde este începutul sau sfârșitul și nici să vezi unde vor să ajungă". Această remarcă pare deplin justificată când abordăm textul lui Michea.

Ipotezele cu privire la modul de formare a textului, în forma sa definitivă, variază considerabil, în ciuda acordului de principiu conform căruia textul final constituie produsul redactării de-a lungul unei perioade extinse de timp. Cartea lui Michea se înfățișează ca o colecție de oracole și mesaje de judecată și speranță, îndemnuri, tânguiri, rugăciuni, un imn și o proclamare a epifaniei lui Dumnezeu[15]. Apare evident că profetul nu a rostit aceste mesaje într-o singură perioadă de timp, așa încât textul reprezintă o antologie de profeții coextensive cu toată activitatea sa[16]. De aceea, în examinarea

13. Pentru ipotezele criticii cu privire la datarea evenimentelor descrise de Michea, vezi nota la pasaj.
14. Citat în Waltke (1988, p. 144).
15. *Ibidem*.
16. Dillard, Longman III, *op. cit.*, p. 400.

structurii textului, aspectul cronologic nu joacă rolul principal[17]. Într-adevăr, dacă am urma direcția analizei cronologice, am găsi mai multe dificultăți decât soluții.

O ipoteză definitivă cu privire la structura cărții este greu de formulat, fapt demonstrat de însăși multitudinea de teorii emise de critici. Chiar și numărul pericopelor face obiect de dispute. Pe de altă parte, aceasta nu înseamnă că nu putem discerne totuși o anumită structură în textul lui Michea: aceste mesaje, cândva independente, au fost așezate împreună și puse în legătură prin anumite cuvinte-cheie și particule logice[18]. Aceste conexiuni logice și lingvistice sunt perceptibile mai ales în textul ebraic.

Ceea ce deosebește profeția lui Michea de alte cărți profetice este modul de compoziție, mai precis faptul că structura se abate de la schema recurentă: oracole împotriva lui Israel, împotriva neamurilor, oracole de speranță pentru Israel[19]. Michea alternează mesajele de pedeapsă și judecată cu cele de speranță și le repetă în câteva cicluri. Criticii și exegeții au dezbătut îndelung modul în care această alternanță determină structura cărții. Brevard S. Childs vorbește despre „un tipar clar de secțiuni alternante de judecată și mântuire"[20]. Există, *grosso modo*, trei ipoteze majore în ce privește structura cărții. Cei mai mulți exegeți decupează textul în trei părți: 1–3 (judecată), 4–5 (speranță), 6–7 (judecată). O variantă a acestei ipoteze este împărțirea ultimei secțiuni în două substructuri, prima (6,1–7,6) fiind un mesaj de amenințare și judecată, a doua (7,7-20), un mesaj de speranță și mântuire[21]. Alții comentatori, cum ar fi Ewald, Mays, Lescow, împart cartea în două secțiuni: cap. 1–5 și 6–7.

Ipoteza cel mai bine susținută de text este cea a lui John T. Willis și Lesslie C. Allen, reluare și dezvoltare a analizei prezentate de C.F. Keil în introducerea la comentariul la Cartea lui Michea[22]. Conform analizei respective, structura cărții este următoarea: 1,2–2,13; 3,1–5,15 și 6,1–7,20. Cele trei secțiuni se disting în mod limpede prin modul în care sunt introduse: același cuvânt apare în toate: *șim^{e}'ū*, „ascultați". În același timp,

17. *Ibidem*.
18. Waltke (1988, p. 144).
19. *Ibidem*.
20. Childs, *op. cit.*, p. 431.
21. Printre criticii care susțin această împărțire se numără J.M.P. Smith, G.A. Smith.
22. C.F. Keil, *Minor Prophets*, în C.F. Keil și F. Delitzsch, *Commentary on the Old Testament in ten volumes*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1980, p. 422.

conținutul lor apare marcat prin repetarea aceluiași tipar: trece de la mustrare și amenințare spre promisiune și speranță[23]. În acest caz pasajul 2,12-13 nu mai poate fi considerat o inserție ulterioară, deoarece, conform acestei ipoteze, versetele ocupă un loc normal în economia textului. Mai mult, trebuie remarcat faptul că fiecare mesaj de speranță din cele trei secțiuni dezvoltă motivul lui *YHWH* ca păstor al poporului Său, ceea ce sporește unitatea cărții[24]. În acest fel reiese mai bine legătura internă dintre secțiuni. „În prima predomină amenințarea judecății; în a doua, anunțarea mântuirii mesianice; în a treia urmează îndemnul la pocăință și smerire sub mâna Domnului pentru a avea parte de mântuirea anunțată de Michea."[25] În mod evident, această soluție nu reprezintă o dezlegare a tuturor „enigmelor" pe care le conțin multe dintre pericopele celor trei secțiuni, dar prezintă avantajul de a scoate în evidență coerența textului.

În ceea ce privește stilul, Cartea lui Michea ne oferă un text viu, dinamic și variat. Autorul folosește multe procedee retorice și literare, cum ar fi metafora, comparația, paronomaza, dialogul, exortația, imnul, jocul de cuvinte și imagini. Reprezentative pentru stilul Cărții lui Michea sunt mai ales două texte: vv. 1,10-16, care prezintă înaintarea lui Sennaherib în Iuda, atestată din punct de vedere istoric, unde profetul își arată măiestria prin jocurile de cuvinte realizate între diferitele toponime și blestemele care cad asupra locurilor[26]. Al doilea text, deosebit din punct de vedere estetic, este 4,1-5. Acest fragment a fost supus intens analizei exegeților, datorită asemănării extraordinare cu Is. 2,2-4, asemănare pe baza căreia unii afirmă întâietatea lui Isaia, alții a lui Michea, în timp ce o a treia categorie susține o sursă liturgică comună ambilor profeți[27].

III. Conținut, mesaj și receptare neo-testamentară

Textul începe cu imaginea lui Dumnezeu ca suveran peste întregul pământ și chemarea la judecată a poporului, pentru neascultare. Israel este amenințat cu pedeapsa prin exil din pricina păcatelor și a necredinței sale. Dar

23. *Ibidem*.
24. Waltke (1988, p. 145).
25. Keil, *op. cit.*, p. 424.
26. Vezi notele la pasajul respectiv.
27. Vezi notele la acest text.

anunţarea pedepsei scoate la orizont şi speranţa mântuirii, prin rămăşiţa care va supravieţui şi va fi condusă de Regele ei (vv. 2,12-13).

A doua secţiune urmează aceeaşi structură, a alternanţei judecată/pedeapsă – speranţă/mântuire. Capitolul 3 conţine trei oracole ale judecăţii: vv. 1-4.5-8.9-12. Însă, după ameninţări, *YHWH* promite că va înălţa Ierusalimul mai presus de toate popoarele (vv. 4,1-5) şi-i va aduna pe cei rămaşi sub stăpânirea Sa (vv. 4,6-8). Poporului îi este promisă, apoi, naşterea unui cârmuitor care îi va elibera de toţi asupritorii şi sub conducerea căruia cei rămaşi vor fi adunaţi şi conduşi spre victorie (vv. 4,9–5.14). Tiparul structural este respectat, chiar dacă ultima parte din această secţiune (vv. 5,9-14) se referă la judecarea poporului ales şi a neamurilor care nu au ascultat cuvântul lui Dumnezeu. Dar această judecată este în sine o făgăduinţă, deoarece ea constituie, de fapt, o purificare a poporului pentru a reprezenta ceea ce aşteaptă *YHWH* de la el.

A treia secţiune revine, din nou, la prezentul plin de crize religioase, morale şi sociale. *YHWH* este judecătorul suprem care cere socoteală poporului pentru nelegiuirile lui şi rosteşte sentinţa (vv. 6,1–7,7). Încă o dată însă poporul nu rămâne fără speranţă, astfel că profeţia se încheie într-o notă de optimism şi de slavă adusă puterii lui Dumnezeu (vv. 7,8-20). În general, ultimul pasaj al cărţii e considerat un imn liturgic alcătuit din patru strofe, ultimele două reprezentând o rugăciune către Dumnezeu (vv. 7,14-17) şi o preamărire a suveranităţii şi unicităţii Sale (vv. 7,18-20).

Chiar dacă e posibil ca Michea să fi folosit materiale narative ori liturgice provenite din tradiţii anterioare şi chiar dacă admitem că există în text fragmente ulterioare profetului – chiar postexilice –, nu se poate pune la îndoială unitatea *teologică* a Cărţii lui Michea. „Dacă Michea a folosit materiale mai timpurii, le-a modelat în conformitate cu teologia lui. Dacă un discipol de mai târziu al lui Michea a pus materialele acestea împreună, a făcut-o în spiritul teologiei predecesorului său."[28]

Privind profeţia lui Michea în ansamblu, se poate observa că tema cea mai recurentă şi cea mai proeminentă a cărţii o constituie aceea a *judecăţii*. *YHWH* este prezentat ca judecătorul suprem care vine să pedepsească nelegiuirile poporului. Trebuie remarcată aici imaginea grandioasă a lui *YHWH* de la începutul cărţii (vv. 1,2-4). Vina poporului este rezumată prin doi

28. R.L. Smith, *Micah-Malachi*, în *Word Biblical Commentary*, vol. 32, Word Books, Waco, 1984, p. 10.

termeni care apar de mai multe ori în textul cărţii: infidelitatea şi păcatul. Acestea iau, în practică, forme variate, de la idolatrie la jefuirea celor săraci şi la crimă. Judecata se manifestă, şi ea, sub diferite forme: distrugerea Samariei, asediul Ierusalimului, pierderea averilor celor bogaţi, pedepsirea celor nelegiuiţi, mincinoşi şi înşelători, a profeţilor falşi. De asemenea, toate neamurile pământului (păgânii) sunt supuse judecăţii lui *YHWH.*

Michea oferă o perspectivă consistentă asupra lui Dumnezeu[29]. Caracterul oracolelor şi al mesajelor profetului îşi are sursa în concepţia lui Michea despre natura lui Dumnezeu. Am menţionat imaginea lui *YHWH* de la începutul cărţii. Ea nu este singulară: *YHWH* apare măreţ şi atotputernic pe întreg parcursul cărţii, iar finalul Îi proclamă puterea şi unicitatea. Astfel, suveranitatea lui *YHWH* încadrează profeţia lui Michea şi oferă contextul larg pentru esenţa mesajelor acestuia.

După cum am spus însă, alături de teologia judecăţii, Cartea lui Michea cuprinde şi o teologie a speranţei. De fapt, speranţa pentru „poporul lui Dumnezeu" îşi are sursa tocmai în suveranitatea Lui. Deoarece *YHWH* este suveran şi atotputernic, El îşi manifestă puterea de iertare şi mila prin eliberarea poporului Său atât de duşmanii din jur, cât şi de păcate.

Profeţia lui Michea şi-a găsit o împlinire istorică în timpul activităţii lui şi în anii care au urmat, prin exilul celor din regatul lui Iuda. Dar mesajul profetului transcende timpul acestuia şi îi transpune pe ascultători şi pe cititori într-un alt timp. Judecarea şi mântuirea „poporului lui Dumnezeu" sunt atât evenimente trecute, cât şi viitoare. Prin modul în care a fost structurată cartea, autorul oferă un tipar pentru a înţelege felul în care acţionează Dumnezeu faţă de poporul Său[30].

În cheia receptării creştine a profeţiei, orizontul se lărgeşte şi mai mult. Textul cel mai bine cunoscut de creştini este Mich. 5,1-3, interpretat ca o profeţie a venirii lui Mesia. Autorul Evangheliei după Matei citează acest fragment în relatarea despre naşterea Mântuitorului (v. 2,6). Spre deosebire de Isaia, în profeţia lui Michea, Regele mesianic nu apare în primul rând ca mântuitor al poporului, ci ca suveran, biruitor al duşmanilor „celor rămaşi".

Alături de fragmentul amintit, un alt pasaj căruia i s-au atribuit, în creştinism, semnificaţii eshatologice este vv. 4,1-5, care prezintă făgăduinţa lui Dumnezeu de a înălţa Ierusalimul deasupra tuturor popoarelor. Textul e

29. McComiskey, *op. cit.*, p. 398.
30. *Ibidem*, p. 437.

semnificativ, în cheie creştină, şi datorită expresiei prin care este introdus: „în zilele de pe urmă". Chiar dacă ἔσχατος nu înseamnă aici *eschatonul*[31], realizarea deplină a profeţiei lui Michea nu va avea loc decât în *eschaton*, atunci când Dumnezeu Îşi va aduce la îndeplinire/va desăvârşi toate făgăduinţele şi va crea un cer nou şi un pământ nou, Ierusalimul ceresc. „Primul stadiu al împlinirii acestei profeţii a avut loc odată cu întoarcerea din Babilon şi reconstruirea celui de-al doilea templu. Următorul, mult mai măreţ, s-a realizat când Iisus Hristos s-a înălţat în sanctuarul ceresc [...]. Al treilea stadiu, momentul de apogeu, se va împlini în cerul şi pământul nou, când împăraţii pământului îşi vor aduce slava în noul Ierusalim coborât din cer (Ap. 21,1.10.22-27)."[32]

---

31. Vezi notele la pasajul respectiv.
32. Waltke, *apud* Dillard, Longman III, *op. cit.*, p. 402.

IOEL

Traducere din limba greacă de CRISTIAN GAŞPAR
Introducere şi note de MARGUERITE HARL, CÉCILE DOGNIEZ, LAURENCE BROTTIER, MICHEL CASEVITZ, PIERRE SANDEVOIR şi CRISTIAN GAŞPAR

Pentru Introducere şi note s-a utilizat ediţia *La Bible d'Alexandrie*, vol. 23, *Les Douze Prophètes 4-9: Joël, Abdiou, Jonas, Naoum, Ambakoum, Sophonie*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1999. Autorii volumului francez au pregătit împreună notele la cele şase cărţi, după cum urmează: Roselyne Dupont-Roc pentru *Ioel* şi *Sophonia*, Thérèse Roqueplo pentru *Iona* şi Marguerite Harl pentru *Avacum* şi *Sophonia*. Michel Casevitz s-a ocupat de verificarea observaţiilor de natură filologică şi lexicală, Pierre Sandevoir de cea a comparaţiilor cu textul ebraic; Laurence Brottier s-a ocupat de comentariile patristice. Pentru redactarea finală a introducerilor şi notelor au fost responsabile Cécile Dogniez şi Marguerite Harl, care au adunat laolaltă contribuţiile tuturor membrilor echipei şi s-au îngrijit de alcătuirea volumului francez.
Selecţie, traducere, adaptare şi adăugiri de Cristian Gaşpar.

Introducere la Ioel

Cartea profetică a lui Ioel se deschide cu imaginea unui dezastru agricol ce afectează deopotrivă natura şi oamenii. De la bun început, pe parcursul mai multor versete, într-o descriere amănunţită şi tot mai tensionată, remarcabilă prin realismul şi forţa ei literară, ni se înfăţişează năvălirea lăcustelor, urmată de secetă. Dar în acelaşi timp este evocată şi o temă biblică frecventă, aceea a „Zilei Domnului", dezvoltată aici în toată amploarea sa, într-o manieră cu totul originală. Fie că e vorba de o invazie reală de lăcuste, în care profetul a văzut o pedeapsă trimisă de Dumnezeu asupra poporului Său, urmată de căinţa tuturor locuitorilor ţării, în nădejdea că nenorocirea abătută asupra lor va fi curmată, fie că avem de-a face cu prevestirea năvălirii asupra lui Iuda a unor războinici străini, peste care va veni curând răzbunarea lui Dumnezeu, ori chiar cu prezentarea simbolică a judecăţii (eshatologice sau apocaliptice) la care vor fi chemate neamurile toate şi care se va sfârşi cu mântuirea poporului lui Dumnezeu, profetul asociază strâns această catastrofă naturală cu vestirea „Zilei Domnului". Cele două teme nu sunt străine una de alta, motivul pedepsei divine fiind parte integrantă a scenariului „Zilei Domnului". Năvălirea lăcustelor premerge această Zi, vestind clipa când Domnul Îşi va pedepsi poporul, dar prevesteşte şi aspectul eshatologic al acelei Zile, acela de zi a judecăţii.

Martor ocular al unei catastrofe întâmplate cu adevărat ori vestitor al unei nenorociri viitoare (nu putem şti cu siguranţă), Ioel îşi întemeiază profeţia pe acest eveniment însemnat, în care vede în acelaşi timp o manifestare concretă a pedepsei divine şi o prefigurare a spaimelor şi cutremurului pricinuite de catastrofele naturale ce se vor abate peste întreaga omenire în „Ziua Domnului".

Traducătorul în greacă al Cărţii lui Ioel, rămânând cât se poate de aproape de originalul ebraic, s-a priceput de minune să redea această însemnătate teologică a imaginii catastrofei naturale de la începutul cărţii. Textul grec păstrează întocmai tensiunea discursului profetic, trăsăturile poetice ale descrierii, imprecizia temporală şi uneori chiar neclarităţile originalului;

în acelaşi timp însă, libertăţile pe care şi le-a luat traducătorul în mai multe rânduri atât în privinţa echivalenţelor stilistice şi lexicale, cât şi în cea a nuanţelor teologice fac din versiunea LXX a Cărţii lui Ioel un text profetic bine individualizat.

I. Datarea şi structura Cărţii lui Ioel în Biblia ebraică

Nesiguranţa specialiştilor în privinţa datării profetului Ioel este totală: despre acest personaj nu se ştie absolut nimic. Drept urmare, în privinţa datei când a fost alcătuită profeţia lui, părerile sunt cât se poate de împărţite, oscilând între extreme ce se întind din secolul al IX-lea până în secolul al II-lea î.H. Întemeindu-se pe cele câteva aluzii la evenimente istorice sau pe unele caracteristici lexicale şi stilistice, majoritatea comentatorilor preferă să plaseze compunerea Cărţii lui Ioel în epoca preexilică. Astfel, W. Rudolph şi A.S. Kapelrud socotesc că Ioel a trăit în vremea regelui Sedekias, în jurul anului 597 î.H., în timp ce C.-A. Keller preferă perioada 630-600 î.H., văzând în Ioel un profet al Templului, care a aflat inspiraţie pentru profeţia sa în Sărbătoarea Anului Nou. Alţi specialişti însă, precum J.A. Bewer în *ICC*, comentatorii BJ şi E. Dhorme înclină către o datare târzie, în perioada postexilică, în epoca dominaţiei perse, către anul 400 î.H. În orice caz, în vremea lui Iisus ben Sirah, în secolul al II-lea î.H., corpusul Celor Doisprezece Profeţi era complet.

Mai multe argumente ar susţine datarea preexilică: asemănările lexicale şi tematice între Cartea lui Ioel şi textele profeţilor anteriori sau contemporani exilului, precum „Ziua Domnului" evocată şi de Isaia, Sofonia şi Iezechiel, imaginea invaziei lăcustelor, folosită şi de Naum. În schimb, lipsa din text a figurii regelui, catastrofele pomenite în capitolul 4, condamnarea Egiptului şi a Edomului în v. 4,19, care ar putea trimite la invazia edomiţilor din 575 î.H., contextul religios şi cultic foarte apropiat de cel din epoca celui de-al doilea Templu (inaugurat în 515), precum şi ceea ce par a fi trimiteri la textele profeţilor postexilici, de pildă la Abdias (Ioel 3,5), constituie tot atâtea indicii în sprijinul unei datări postexilice a textului[1].

În TM, profeţia lui Ioel este împărţită în patru capitole, dintre care al treilea nu cuprinde decât cinci versete; totuşi, unele ediţii ale TM au spaţii

---

1. Pentru toate aceste ipoteze, vezi dosarul alcătuit de S. Romerowski, *Les Livres de Joël et d'Abdias*, Edifac, Vaux-sur-Seine, 1989, pp. 20-35.

goale şi înaintea vv. 1,13; 4,9 şi 4,18. În general, cartea este împărţită în două părţi principale. Fiecare dintre acestea conţine câte o aluzie la „Ziua Domnului", trimiţând însă la două subiecte diferite: ameninţarea primejdiei simbolizate de năvălirea lăcustelor în primul caz şi judecarea neamurilor în cel de-al doilea. Hotarul dintre cele două părţi nu este uşor de trasat: a doua poate începe fie cu v. 2,18, care trimite la îndurarea lui Dumnezeu, fie la v. 3,1 [2,28 în LXX, ed. Ziegler], cu cuvintele „după acestea", care separă destul de limpede capitolul 3 de pericopa precedentă, deosebind între ziua dintâi, ziua urgiei divine, şi cea de-a doua, ziua judecăţii.

Unitatea Cărţii lui Ioel a fost adesea pusă în discuţie, mai cu seamă din cauza deosebirii dintre cele două evenimente principale pe care le pomeneşte, năvălirea lăcustelor şi judecarea neamurilor. Pornind de la această deosebire fundamentală, aluziile la „Ziua Domnului" cuprinse în prima parte a textului şi partea a doua în întregul ei au fost socotite adaosuri ulterioare. Indiferent dacă au existat sau nu interpolări ulterioare pornind de la un nucleu original, dacă avem în vedere forma finală a cărţii, e lesne de observat că aceasta se întemeiază pe o structură complexă cu trăsături literare bine individualizate. În fiecare din cele două secţiuni găsim aceleaşi motive: „Ziua Domnului" şi adunarea, mai întâi a lui Iuda, apoi a tuturor neamurilor, dezvoltate însă în maniere diferite. În discursul divin, care alternează de-a lungul textului cu vocea profetului, apar aceleaşi chemări, aceleaşi descrieri ale nimicirii şi prăpădului, aceleaşi vestiri ale judecăţii şi mântuirii. Tocmai aceste corespondenţe între cele două părţi ale cărţii sub formă de recurenţe, paralelisme şi incluziuni conferă cărţii unitate literară şi de sens.

Partea întâi a primit interpretări diverse: fie descrierea năvălirii lăcustelor corespunde unei catastrofe istorice prin care a trecut poporul evreu, ale cărui reacţii şi ritualuri sunt descrise de profet conform regulilor genului literar al „plângerii" (doliu, căinţă, rugăciune), fie avem de-a face cu o descriere simbolică a invaziei unei armate străine ori a unei crize politice sau, în fine, a oştirii eshatologice a Domnului. În acest caz, năvălirea lăcustelor n-ar face decât să prevestească şi să pregătească sosirea într-un viitor apropiat a zilei când Domnul Îşi va dezlănţui mânia împotriva Sionului. Cât despre partea a doua, cei mai mulţi exegeţi văd în ea o descriere în termeni eshatologici, apocaliptici chiar, a sosirii „Zilei Domnului", la sfârşitul timpurilor, când Acesta Îşi va nimici potrivnicii şi-l va reaşeza pe Iuda în moştenirea sa.

II. Textul grec al Cărţii lui Ioel

În TM, Cartea profetului Ioel este a doua din corpusul Celor Doisprezece, fiind aşezată între Osea şi Amos. În LXX, în schimb, ea se găseşte după Osea, Amos şi Michea, trei profeţi din veacul al VIII-lea ale căror texte pot fi datate cu relativă siguranţă, şi înaintea lui Abdias şi Iona, împreună cu care alcătuieşte un trio al cărui context istoric face încă obiectul unor dispute îndârjite între specialişti[2].

1. *Structura textului grec*

Ediţia Rahlfs, pe care o urmăm în traducere, ca şi TM, înfăţişează textul împărţit în patru capitole. În ed. Ziegler, urmată de editorii BA, textul Cărţii lui Ioel este împărţit în trei: capitolul 2 numără cu totul 32 de versete, în vreme ce în ed. Rahlfs el se încheie cu v. 27, iar vv. 2,28-32 formează capitolul 3, la fel ca în textul ebraic. În ciuda acestei asemănări formale, în LXX capitolul 2 se împarte altfel în unităţi de sens decât în TM: odată cu v. 18, unde se exprimă îndurarea Domnului, în greacă începe un nou paragraf. În plus, în textul grec, cele cinci versete [LXX Ziegler 2,27-32 = Rahlfs 3,1-5] care vorbesc despre „revărsarea Duhului" lui Dumnezeu peste popor slujesc drept concluzie primei părţi a Cărţii lui Ioel, înscriindu-se astfel într-o perspectivă istorico-profetică, nu într-una eshatologică, aşa cum se întâmplă în ebraică, unde versetele cu pricina sunt legate mai degrabă de a doua parte a cărţii. În v. 4,9 [3,9 Ziegler], textul grec deschide un nou paragraf pentru a vorbi despre năvălirea armatelor străine, dar nu face acelaşi lucru în v. 4,18 [3,18 Ziegler], unde în TM începe un pasaj nou, ce pune în antiteză prosperitatea de care se va bucura Iuda şi prăbuşirea duşmanilor.

2. *Tematica profetică în versiunea greacă a Cărţii lui Ioel: „Ziua Domnului"*

Această temă nu este nicidecum nouă în Biblie (vezi Deut. 32,35), dar apare foarte des mai cu seamă în cărţile profetice: vezi, de pildă, Am. 5,18-20; 8,9-14; Ioel 1,15; 2,11; 3,3-4; 4,14-15; Abd. 15; Sof. 1,7-8.14-16; 2,2-3;

---

2. În privinţa locului cărţii lui Ioel în corpusul profetic al Celor Doisprezece, vezi şi ipoteza lui P.-M. Bogaert, „L'organisation des grands recueils prophétiques", în J. Vermeylen (ed.), *Le Livre d'Isaïe*, Leuven University Press, Leuven, 1989, pp. 148-149.

Zah. 14,1-21 şi Mal. 3,2.19-24, precum şi Is. 2,12-17; 13,6-10; 34,2.5.8; 61,2; Ier. 26 [46 TM],10; Iez. 7; 30,3; Plâng. 2,22. Din studierea pasajelor biblice reiese că tema „Zilei Domnului" a cunoscut o anumită evoluţie. La început, ea avea o accepţiune politică: în perioadele de criză, de nedreptăţi sociale şi de nesiguranţă atât în plan intern, cât şi în afară, poporul evreu, deziluzionat de prezent, îşi întorcea speranţele exclusiv către un viitor mai prielnic. Amintindu-şi de vremurile din vechime, când Domnul obişnuia să Se implice alături de el împotriva duşmanilor, de fiecare dată când se lovea de noi primejdii poporul aştepta ca Domnul să-i ia din nou apărarea şi să-i nimicească duşmanii. Acestei concepţii populare a „Zilei Domnului" văzută drept prilej de implicare a lui Dumnezeu într-un război sfânt împotriva duşmanilor lui Israel, profeţii i-au opus o nouă viziune, transformând „Ziua Domnului" într-o zi a pedepsirii lui Israel, chemat să dea socoteală Domnului pentru păcatele săvârşite.

În varianta greacă a Cărţii lui Ioel, traducătorul a prezentat „Ziua Domnului" într-o progresie temporală uşor diferită de cea din textul ebraic. Astfel, venirea ei este anunţată mai întâi ca o ameninţare pentru viitor, însă o ameninţare neîndoielnică: ea „va să vină", „va sosi" ἥξει (v. 1,15; TM are aici o formă verbală de aspect imperfectiv, „e pe cale să vină", „vine", exprimând durata venirii zilei). Apoi, la un moment dat, traducătorul se referă la sosirea „Zilei Domnului" ca la un fapt împlinit: „[iată], a venit" πάρεστιν (v. 2,1; aspectul perfectiv al verbului din TM, „a sosit", „este venită" indică faptul că „Ziua Domnului" a trecut, dar acţiunea ei se simte în prezent). Realitate viitoare sau prezentă, această zi este întotdeauna „aproape" ἐγγύς (vv. 1,15; 2,1; 4,14; vezi şi Abd. 15; Sof. 1,7.14), iar sosirea ei este însoţită de manifestări înspăimântătoare: e o zi „măreaţă şi strălucită" μεγάλη καὶ ἐπιφανὴς (vv. 2,11; 3,4; vezi şi Mal. 3,22; Sof. 1,14), o zi a „nenorocirii" ταλαιπορία (v. 1,15), însoţită de frământări cosmice caracteristice teofaniilor: „zi de întunecime şi de negură, zi noroasă şi ceţoasă" (v. 2,2; aceiaşi termeni în Sof. 1,15) şi de tulburări ale astrelor (vv. 3,4 şi 4,15).

În Cartea lui Ioel nu este totuşi vorba de o zi a mâniei, precum în Sof. 1,15.18; 2,2-3, nici de o zi de suferinţă şi de groază ca în Sof. 1,15; Na. 1,7 şi Av. 3,16. Dimpotrivă, pentru a asigura coeziunea internă a cărţii, această temă este prezentată aici într-un chip original, atât dintr-o perspectivă pozitivă, cât şi dintr-una negativă: sosirea ei provoacă pedepsirea lui Iuda (vv. 1,15; 2,1.15), precum în Am. 5,8 şi Is. 2,12-17, şi judecarea neamurilor (vv. 2,2; 4,14), ca în Iez. 30,3 şi Is. 13,6, dar, în acelaşi timp,

aduce cu sine şi o judecată în favoarea poporului lui Dumnezeu (ὑπὲρ τοῦ λαοῦ μου, v. 4,2), precum şi făgăduinţa restaurării şi mântuirii acestuia (vv. 3,5; 4,16).

Se înscrie oare „ziua Domnului" din varianta grecească într-un timp istoric ori într-unul eshatologic? Expresiile de tipul „în zilele acelea" (vv. 3,2; 4,1), „în vremea aceea" (v. 4,1; vezi şi Sof. 3,16.20) ori „în ziua aceea" (v. 4,18; vezi şi Sof. 1,9.10.12; 3,11) sunt îndeajuns de vagi în greacă pentru a permite ambele interpretări. Ca şi în TM, ele nu se referă neapărat la sfârşitul lumii, ci, poate, doar la o etapă temporală diferită, astfel că descrierea „Zilei Domnului" poate privi atât clipa de faţă, cât şi lumea aceasta.

3. *Judecata lui Dumnezeu în Cartea lui Ioel*

Întreg capitolul 4 (3 în ed. Ziegler) priveşte împlinirea judecăţii lui Dumnezeu în „Ziua Domnului" împotriva neamurilor şi în favoarea lui Israel. În greacă, traducătorul a exprimat acest context judiciar cu ajutorul a doi termeni, verbul διακρίνειν „a da o sentinţă, a hotărî" (v. 4,2.12) şi substantivul δίκη „dreptate", folosit aici, se pare, cu un înţeles special şi oarecum abstract, „judecată", ce trimite atât la sentinţa finală („a face dreptate"), cât şi la procesul în sine, deşi în textul ebraic apare un termen destul de concret, *ḥārûṣ* „tocător" (v. 4,14). Domnul face dreptate într-o vale ce poartă numele lui Iosaphat (v. 4,2).

Procesul judiciar cuprinde toate fazele obişnuite. El începe cu prezentarea învinuirilor ce motivează exercitarea dreptăţii divine împotriva neamurilor; în Cartea lui Ioel acestea sunt de două feluri: strâmbătăţile (ἀδικίαι, v. 4,19) săvârşite împotriva lui Israel, adică împrăştierea, prostituarea şi vinderea fiilor acestuia (v. 4,2-3) şi vărsarea de sânge nevinovat (v. 4,19), dar şi împotriva lui Dumnezeu, adică împărţirea ţării Sale (v. 4,2), tragerea la sorţi a poporului Său (v. 4,3) şi jefuirea comorilor Sale (vv. 4,2-6). Urmează apoi verdictul, care va fi pe măsura nelegiuirilor; pentru a sugera acest fapt, traducătorul foloseşte de două ori o expresie destul de greu de redat în româneşte, ἀνταποδώσω τὸ ἀνταπόδομα „voi plăti răsplata [datorată]" (vv. 4,4.7; vezi şi Abd. 15), şi repetă în două rânduri o altă expresie, ἀνθ' ὧ „[ca plată] pentru", „în schimbul" (vv. 4,5.19). Pedepsele orânduite de dreptul Judecător, anume vinderea fiilor neamurilor către fiii lui Iuda, captivitatea (v. 4,8) şi nimicirea lor (ἀφανισμός, v. 4,19), vor împlini

dreapta răzbunare a lui Dumnezeu (ἐκδικήσω „am să-Mi răzbun", în v. 4,21; vezi şi Na. 1,2).

Însă dreptăţii pe care Dumnezeu o înfăptuieşte asupra neamurilor în „Ziua Domnului" îi corespunde o judecată binevoitoare în privinţa lui Israel cel nedreptăţit (v. 4,2). Dumnezeu îi va întoarce din robie pe captivi (v. 4,1) şi, în îndurarea Sa (v. 4,16), îi va întări pe fiii lui Israel (v. 4,16) şi le va dărui bunăstare (v. 4,18). Asociată adesea acestei judecăţi, mântuirea lui Israel este afirmată explicit în Cartea lui Ioel (v. 3,5) pentru cei care vor chema numele Domnului, aşa cum glăsuieşte o formulă din Deuteronom (12,5.11.21). Dar, spre deosebire de textul ebraic, unde „supravieţuitorii" (*śᵉrīdhīm*, v. 3,5) ce vor fi mântuiţi sunt identificaţi cu „rămăşiţa" lui Israel, în versiunea greacă această legătură dispare, ei fiind numiţi altfel: „cei care aduc vestea cea bună" (εὐαγγελιζόμενοι).

III. Textul grec al Cărţii lui Ioel în comparaţie cu TM

1. *Diferenţe de text*

Traducerea greacă a Cărţii lui Ioel este destul de fidelă textului ebraic original. Adaosurile sunt puţine: cuvinte în plus în v. 1,5 („cu vinul lor" şi „veselia şi bucuria"), o traducere dublă în v. 1,8 („către Mine"), un alt adaos în v. 1,14 („cu putere"). Alte plusuri mai însemnate se datorează dorinţei de a armoniza textul grec cu cel al unor pasaje biblice similare; astfel avem „numeros" în v. 2,5; „măreaţă" în v. 2,11; „Dumnezeul vostru" în v. 2,12 şi „toate" în v. 4,12.

Diferenţele calitative sunt, de asemenea, puţin numeroase; ele se datorează fie unui decupaj diferit al textului ebraic (vezi în vv. 1,10 şi 2,20), fie unor interpretări diferite ale structurii sintactice a originalului (v. 1,12) sau unei vocalizări diferite a acestuia (v. 1,11), confundării unor rădăcini verbale (ca, de pildă, în vv. 1,7; 1,18 şi 2,8) ori adaptării contextuale a unor cuvinte rare sau *hapax*-uri (vv. 1,20; 2,7), unui substrat ebraic dificil (vv. 1,17; 2,6) sau neînţeles (vv. 1,18; 1,20). Trebuie remarcat însă că niciodată soluţiile traducătorului nu sunt absurde şi se integrează perfect în noul context pe care şi-l creează.

2. *Diferențele de interpretare teologică*

În general, în Cartea lui Ioel sunt păstrate aproape peste tot trăsăturile antropomorfe cu care apare *YHWH* în Biblia ebraică (vv. 1,7; 2,13; 4,12; 4,16); cu toate acestea, se întâmplă ca uneori traducătorul în greacă să le atenueze oarecum, ca în vv. 1,15 și 4,11, unde „domolește" voința de nimicire și intervențiile războinice ale lui Dumnezeu, sau în v. 2,11, unde micșorează rolul poporului ca agent al puterii divine. În v. 3,2, textul grec, fie ca urmare a unei intervenții intenționate a traducătorului, fie din întâmplare, limitează revărsarea Duhului lui Dumnezeu asupra oamenilor, adăugând prepoziția ἀπό „din" înaintea cuvântului πνεῦμα „duhul" (pentru însemnătatea acestui adaos, vezi *infra*, p. 225). În unele pasaje, traducătorul a introdus în versiunea greacă noțiuni absente din TM, ca de pildă aceea a „celor ce vor aduce vestea cea bună", εὐαγγελιζόμενοι (în v. 3,5; vezi și *supra*). Alteori, el a ales să expliciteze unele imagini din textul ebraic, așa cum a făcut în v. 4,16, unde a tradus cu două verbe („va cruța", „va da putere") substantivele concrete din TM („adăpost", „întăritură"), modificând astfel și perspectiva asupra relației dintre Dumnezeu și poporul Său.

IV. Receptarea Cărții lui Ioel în tradițiile exegetice antice

1. *Interpretările iudaice*

Fragmente din Cartea lui Ioel sunt asociate în cinci rânduri pericopelor din Torah citite în ritualul sinagogal. Astfel, Ioel 3,3–4,16 sau 18 se citește în legătură cu Ex. 7,8 *sq.* (minunea toiagului lui Aaron); Ioel 1,1-14 sau 2,14 asociate cu Os. 14,7 se citesc în legătură cu rânduielile privitoare la cult cuprinse în Ex. 27,20; Ioel 3,13-21 se citește în legătură cu Lev. 23,9, ca un mesaj de mângâiere pentru Israel; Ioel 2,16 sau 3,1 se citesc în legătură cu Num. 11,16 cu privire la „revărsarea Duhului", iar Ioel 4,18, în legătură cu Num. 25,1.

Între fragmentele citite la sărbători pomenite în Mișna (*Megilla* 3:5-6), adică înainte de anul 70 î.H., dar nu în secolele III-II î.H., Ioel 2,1 *sq.* era citit alături de Lev. 23,23 la sărbătoarea Anului Nou (*Ro'ș-haș-șana*), numită și sărbătoarea „Zilei judecății".

În ce privește Targumul Cărții lui Ioel, interpretarea dată de acesta textului ebraic este identică în câteva locuri cu cea a traducătorului LXX: vezi,

de pildă, notele la vv. 2,17 şi 4,11 în ediţia de faţă. Targumul îşi adaptează interpretarea în funcţie de context (v. 1,20), chiar şi atunci când descifrarea originalului este din cale afară de dificilă (ca în v. 1,17). Expresiile metaforice ale originalului, care au părut adesea prea îndrăzneţe, sunt de multe ori eliminate (vv. 1,10.12; 4,13). În comparaţie cu traducerea LXX, care este în general fidelă originalului ebraic, varianta targumică este caracterizată de o tendinţă permanentă de a elimina orice urmă de limbaj antropomorfic aplicat dumnezeirii (vv. 1,7; 2,13.14.19; 4,11.12.16). În plus, rugăciunea, a cărei importanţă cultică este la fel de mare ca aceea a jertfelor şi a libaţiilor, este menţionată adesea, iar o imagine problematică din punct de vedere teologic precum aceea a „răzgândirii" lui Dumnezeu (v. 2,14) este intenţionat preschimbată în „pocăirea" păcătosului.

2. *Interpretările creştine antice: Cartea lui Ioel în Noul Testament*

Câteva versete din Cartea lui Ioel apar, cu o funcţie importantă, în propovăduirea apostolică. Astfel, Apostolul Petru, în Fp. 2,17-21, citează cele cinci versete ale capitolului 3 din Ioel (vv. 2,28-32 în ed. Ziegler) privitoare la „revărsarea Duhului". Textul este redat în totalitate (cu excepţia celei de-a doua părţi a v. 3,5) şi într-o versiune aproape identică cu aceea a LXX, cu câteva deosebiri impuse, în parte, de necesitatea de a adapta fragmentul citat unui context nou; astfel, în Fapte citim „în zilele din urmă" în locul unui banal „după acestea" în original; „bătrânii" sunt pomeniţi după „tineri", nu înaintea lor, ca în LXX; „vor profeţi" se repetă la sfârşitul v. 2,18; „sus" şi „jos" precizează în v. 2,19 expresia „în cer şi pe pământ" din LXX şi „semne" se adaugă „minunilor" făgăduite de Ioel. Apostolul a citat pe larg aceste versete spre a-i combate pe cei ce se îndoiau de minunea petrecută în ziua Cincizecimii: apostolii care au grăit în limbi nu erau nicidecum beţi, ci prin ei s-a împlinit profeţia veterotestamentară: „voi revărsa din Duhul meu [...] şi vor profeţi". Profeţia lui Ioel este menită să autentifice povestirea minunii din Fp. 2,4: „şi s-au umplut toţi de Duhul Sfânt şi au început să vorbească în alte limbi".

Apostolul Pavel, în epistola către Romani (10,13), citează principiul enunţat în Ioel 3,5: „Oricine va chema numele Domnului se va mântui" pentru a sublinia caracterul universal al speranţei ce însoţeşte credinţa în Hristos: Domnul este unul pentru toţi, nemaiexistând nici o diferenţă între iudei şi greci.

Autorul Apocalipsei se referă în câteva rânduri la textul profeţiei lui Ioel, fără însă a-l cita în mod direct: în vv. 6,12-13.17, minunile care însoţesc vedenia celei de-a şasea peceţi sunt aceleaşi ca în Ioel 3,3-4: soarele se întunecă şi luna se însângerează; „ziua cea mare" din Apoc. 6,17 şi 16,14 trimite la Ioel 2,11 şi 3,4; de asemenea, în textul Apocalipsei sunt folosite două imagini metaforice similare celor din textul profetic, aceea a lăcustelor, în Apoc. 9,3.7-9 şi aceea a secerii, în Apoc. 14,14-18, asemănătoare celei utilizate în Ioel 4,13[3].

În sfârşit, „Ziua Domnului" apare de mai multe ori în corpusul paulin: în 1Cor. 1,8; 5,5; 2Cor. 1,14; Flp. 1,6.10; 2,16 expresia aceasta denumeşte ziua reîntoarcerii lui Hristos, adică ziua mântuirii celor nevinovaţi.

În alte pasaje din NT (ca, de pildă, 1Tes. 5,2; 2Pt. 3,10-12) ea se referă la sfârşitul lumii, ziua care „va veni ca un fur" sau la ziua judecării oamenilor (ca în Fp. 17,31; Rom. 2,16 şi 2Pt. 2,9).

3. *Cartea lui Ioel în exegeza patristică*

Atunci când Părinţii citează câte un fragment izolat din Cartea lui Ioel, în cele mai multe cazuri este vorba despre pasajul referitor la „revărsarea Duhului" lui Dumnezeu (v. 3,1-5), creştinat deja de Apostolul Petru în discursul său din Fp. 2,17-21, unde profeţia lui Ioel era pusă în legătură cu pogorârea Sfântului Duh asupra apostolilor în ziua Cincizecimii.

Puţine alte versete din Cartea lui Ioel sunt citate în exegeza patristică în sprijinul unor interpretări. Astfel, mănunchiul de mărturii biblice reunite de Ciprian al Cartaginei cu privire la imaginea lui Hristos, Mire al Bisericii, se deschide cu un citat din Ioel 2,15-16 (*Ad Quir.* 2,18). Alţi comentatori au văzut în unele versete ale profeţiei aluzii la botez ori la euharistie (Chiril al Alexandriei despre vv. 1,10 şi 2,23).

În marile comentarii patristice care tâlmăcesc vers cu vers Cărţile Celor Doisprezece apar mai multe interpretări ale profeţiei lui Ioel; acestea se referă mai ales la cele trei teme principale ale textului: năvălirea lăcustelor, „Ziua Domnului" şi revărsarea Duhului. În vreme ce unii Părinţi au năzuit să clarifice cuvintele profetului pentru a arăta cum s-au împlinit ele în cursul istoriei, alţii au căutat soluţii exegetice adaptate unor lecturi în cheie spirituală, hristologică sau eshatologică.

---

3. Vezi P. Prigent, *L'Apocalypse de Saint Jean*, Delachaux et Niestlé, Lausanne – Paris, 1981, *passim*.

Toţi comentatorii s-au întrebat, întâi de toate, dacă Ioel a prevestit în sens concret o năvălire a lăcustelor. Ieronim a notat cu oarecare uimire că textele istorice ale Bibliei o trec sub tăcere, deşi de obicei nu le scapă asemenea evenimente devastatoare. Pe de altă parte, comentând v. 2,20, el a observat că, în realitate, un roi de lăcuste precum cel menţionat de profet n-ar fi putut sosi asupra Israelului adus de un vânt din nord, ci doar de unul din sud. Theodor al Mopsuestiei, ca şi Hesychios din Ierusalim, nici nu ia în seamă posibilitatea unei năvăliri reale, în vreme ce Chiril al Alexandriei (în legătură cu v. 2,8.20) şi Theodoret al Cyrului (la vv. 1,4 şi 2,25), mânaţi de respectul pentru litera textului biblic, se străduiesc să păstreze măcar posibilitatea istoricităţii unui astfel de eveniment. Aceştia din urmă scrutează descrierea profetică în căutarea unor amănunte care s-ar potrivi unei adevărate năvăliri a lăcustelor (Theodoret la v. 2,9) sau subliniază asemănările între pustiirea adusă de roiul de lăcuste şi atacul unei oştiri duşmane (Theodoret la v. 2,4; Chiril al Alexandriei la v. 2,5; Theodoret, Ieronim şi Chiril la v. 2,7).

Dar până şi acei Părinţi care au admis posibilitatea unei năvăliri reale a lăcustelor au recurs la o interpretare simbolică a profeţiei, căutând să le identifice pe acestea cu posibili duşmani ai lui Israel. Însă Părinţii sunt departe de a cădea de acord asupra identităţii acestor duşmani într-un verset sau altul. Nici măcar în cadrul aceluiaşi comentariu identificările nu rămân consecvente, numele duşmanilor schimbându-se de la un verset la altul; astfel, în vv. 1-6 din cap. 4, Chiril îi regăseşte pe babilonieni, Theodoret şi Theodor al Mopsuestiei, pe Gog şi Magog, Ieronim, pe romani; în comentariul său, Theodoret îi identifică pe duşmani când cu Sennacherim (vv. 2,17.20), când cu babilonienii (vv. 1,6; 2,27; 4,1), când cu Gog şi Magog (vv. 4,2-3).

În ceea ce priveşte „Ziua Domnului", prevestită în mai multe rânduri în Cartea lui Ioel (vv. 1,15; 2,1-2.10-11; 3,4), interpretările patristice sunt la fel de variate. Pentru acei Părinţi care cuprind ziua aceasta într-un context istoric, ea se referă la momentul plecării evreilor în exilul babilonic (Ieronim comentând vv. 2,1-11; Chiril, la v. 1,15) sau la cucerirea Ierusalimului de către romani (Ioan Gură de Aur, *In Act. Ap.* 5,1, care vede în istorisirea lui Flavius Iosephus despre această cucerire o confirmare a împlinirii cuvintelor profetului; Chiril comentând v. 3,4).

Din cauza tulburărilor cosmice amintite de profet, unii scriitori patristici (Origen, de pildă) vor identifica ziua aceasta cu ziua pătimirii lui

Hristos (v. notele la vv. 2,10 şi 3,4). Însă şi această prevestire i-a pus pe exegeţi dinaintea unei probleme asemănătoare cu cea creată de năvălirea lăcustelor. Este oare vorba de prefaceri cosmice reale (ca, de pildă, o eclipsă), ori de simple imagini, metafore şi hiperbole ce traduc în limbaj poetic impresiile subiective ale unor privitori îngroziţi? Şi aici interpretările Părinţilor sunt împărţite, unii preferând o lectură istoricizantă, alţii, una alegorică (vezi notele la vv. 2,10 şi 3,4).

Când nu văd în ea un eveniment istoric concret, comentatorii aşteaptă „Ziua Domnului" ca pe ziua judecăţii celei de pe urmă (astfel Origen, Hesychios, Ieronim, Chiril, Theodoret) şi a intrării în veşnicie (Vasile al Cezareei şi Grigore al Nyssei comentând v. 2,11). În tradiţia patristică, vestirea celei de-a doua veniri a lui Hristos este asociată cu cuvintele rostite de Domnul în Mt. 24,29 („Iar îndată după strâmtorarea acelor zile, soarele se va întuneca şi luna nu-şi va mai da lumina, iar stelele vor cădea din cer şi puterile cerurilor se vor zgudui"), în aşa măsură încât Vasile al Cezareei (*In Hex.* 6,4) ajunge să citeze inexact din Evanghelie („Soarele se va însângera şi luna nu-şi va mai da lumina"), amestecând v. 3,4 din Cartea lui Ioel („Soarele se va întuneca şi luna se va însângera") cu varianta din Mt. 24,29. Origen a alcătuit un dosar substanţial de referinţe biblice privitoare la „Ziua Domnului" (Am. 5,18-20; Ioel 1,14-15; 2,1-5.11; Sof. 1,7.14-18; Is. 13,9.13) în sprijinul propriei interpretări, care vede în ea o zi a judecăţii, echivalentul „zilei mâniei" amintite în Rom. 2,5-6.

Alţi comentatori au extras fragmente din Cartea lui Ioel pentru a le aplica unor împrejurări concrete din viaţa comunităţilor creştine. Acest tip de lectură actualizantă a profeţiei biblice a dat naştere unei tradiţii însemnate în literatura patristică. Anumite versete din Cartea lui Ioel îi furnizaseră deja câteva imagini autorului Apocalipsei (vezi *supra*). Formule împrumutate din Cartea lui Ioel apar în scrierile Părinţilor pentru a da glas emoţiilor, unor suferinţe puternice sau pentru a conferi autoritate discursului pastoral ori polemic. Vasile al Cezareei se foloseşte de Ioel 1,5 pentru a le înfăţişa episcopilor apuseni suferinţele comunităţilor pro-niceene din Răsărit în vremea conflictelor cu arienii, mai ales închiderea bisericilor lor (*Ep.* 243,2). Reminiscenţe din textul lui Ioel se întrevăd şi în cuvintele lui Grigore din Nazianz când evocă vremurile împăraţilor persecutori Iulian şi Valens: „Focul a mistuit pajiştile înflorite ale pământului locuit" (*Or.* 42,3). Modificând formula profetică „pajiştile înflorite ale pustiei" (v. 1,20) în „pajiştile înflorite ale pământului locuit", iscusitul retor creştin a creat o echivalenţă

implicită între imaginea deşertului şi cea a lumii locuite pustiite de persecuţiile imperiale. În plus, verbul „a mistuit" din textul poetic l-a împins pe Grigore să-şi întărească prima imagine cu o a doua, inspirată din Ioel 1,4, unde însă a inversat cosaşul cu tăciunele: „Ce-a rămas de la omidă a mâncat lăcusta şi ce-a rămas de la lăcustă a mâncat tăciunele. Şi după aceea a venit cosaşul".

Chemările profetului către „preoţii ce slujesc la altar" (v. 1,13) şi către bătrâni (vv. 1,14; 2,16) au fost înţelese de Grigore din Nazianz (*Or.* 2,59) şi de Chiril al Alexandriei (*Ep. pasch.* 7,2; 138-146) drept îndemnuri către păstorii din vremea lor, episcopul din Nazianz neascunzându-şi teama pricinuită de ameninţările profetului (*Or.* 2,57). Fără să citeze *ad litteram* textul Cărţii lui Ioel, retorul creştin şi-a întreţesut descrierea doliului cu expresii culese din patru versete ale profeţiei (vv. 1,9.13.14; 2,16; *cf. Or.* 2,59).

Profeţia lui Ioel a mai fost citită şi ca o expresie figurată a luptei ce se dă zi de zi în sufletul creştinului şi în sânul Bisericii împotriva păcatului, replică pământeană a necurmatei lupte cereşti între îngeri şi diavoli. Aceasta este una din direcţiile exegetice principale ale unor interpreţi precum Hesychios din Ierusalim, Ieronim şi Chiril al Alexandriei. Aplicate la condiţiile practice ale luptei împotriva păcatului, cuvintele profetului le-au dat comentatorilor patristici prilejul să vorbească despre adevăratul post, cel însoţit de pocăinţă (Didymos cel Orb, Ioan Gură de Aur, Severian al Gabalei şi Ieronim comentând v. 1,14; Ioan Gură de Aur şi Theodoret la vv. 2,12-13), sau despre adevărata bătrâneţe, cea însoţită de sfinţenie (Didymos şi Ieronim la v. 2,15 şi Chiril la v. 3,2).

Din Cartea lui Ioel s-au putut extrage şi o seamă de formule folosite în discursul pastoral. Astfel, Ciprian al Cartaginei (*De lapsis* 29 şi 36) a folosit Ioel 2,12-13 pentru a da mai multă greutate îndemnului său la pocăinţă. Vasile al Cezareei (*Hom. dicta tempore famis* 8) a căutat să-şi întărească propriile chemări la dragoste creştină şi milostenie reluând îndemnurile profetului din v. 1,2. Scrisoarea festală, o specie literară menită să-i îndemne pe credincioşi să se pregătească sufleteşte pentru sărbătoarea Învierii, se potrivea foarte bine cu chemările profetului la post şi pocăinţă. Astfel, în scrisorile sale, cu ajutorul a două versete din Cartea lui Ioel (vv. 1,14 şi 2,15), Chiril al Alexandriei şi-a sfătuit poporenii să se sfinţească prin post şi să cinstească numele lui Dumnezeu (*Ep. paschales* 7,2; 138-146 şi 9,1; 38-41). Acestora le-a adăugat uneori şi îndemnul de a suna din trâmbiţă (v. 2,1.15; *Ep. paschales* 1,2; 115-116; la fel şi Atanasie al Alexandriei,

Ep. fest. 1,4, păstrată în coptă), acelaşi cu care şi-a început şi *Ep. paschales* 8,1. Îndemnul la trezie din Ioel 1,5 este îndreptat către iudei (*Ep. paschales* 6,7; 16-17), către creştini (*Ep. paschales* 7,2; 49-51) şi către arieni deopotrivă (Chiril, *De Trinitate dial.* 478, 8).

În sfârşit, referirile la dezbinări, frământări şi jafuri în Ioel 4,3-6 au fost înţelese de Ieronim, Hesychios şi Chiril ca aluzii la erezii, iar lupta „celui blând" din v. 4,11 a fost pusă în legătură cu campaniile contra ereticilor (Chiril, *De Trinitate dial.* 545, 14), unele versete ale Cărţii lui Ioel slujind chiar drept arme împotriva acestora. Astfel, lui Irineu al Lyonului, versetele privitoare la „revărsarea Duhului" (vv. 3,1 *sq.*) i s-au părut numai bune pentru polemica sa împotriva gnosticilor care contestau locul Vechiului Testament între Scripturile creştine, el argumentând că acelaşi Duh a lucrat atât prin profeţii vechiului legământ, cât şi în sânul primelor comunităţi creştine (*Adv. haer.* 3,12,1 şi 17,1). Cât despre Epifanie, acesta nu numai că a citat aceleaşi versete împotriva pneumatomahilor (*Panarion* 3,1; *haer.* 74,4) pentru a demonstra existenţa celui de-al treilea ipostas, dar a folosit precizarea profetului „peste tot trupul" (Ioel, 3.1) spre a-i combate pe dimoeriţi, care puneau la îndoială întruparea Domnului (*Panarion* 3,2; *haer.* 77,10).

4. *Interpretarea vv. 3,1-2 în Biserica antică*

În ziua Cincizecimii, Apostolul Petru a afirmat că pogorârea Duhului Sfânt, manifestată prin înmulţirea limbilor, venea să împlinească cele făgăduite pentru „zilele de pe urmă" (Fp. 2,17; vezi şi *supra*); el dădea astfel glas convingerii că trăia un răstimp eshatologic început deja din vremea Întrupării şi Învierii lui Iisus, confirmat apoi de darul Duhului, un răstimp al Bisericii deschise tuturor neamurilor, răstimpul Bisericii Cincizecimii.

Acesta este înţelesul care s-a dat pasajului din Ioel 3,1-5 în Biserica antică. Alte versete sunt citate pentru a evoca prezenţa Duhului asupra Mântuitorului: Is. 42,1; 61,1 şi arătarea Sa asupra lui Iisus la vremea Botezului în Iordan: Mt. 3,16; In. 1,32-33; Fp. 10,38.

Trimiţând la revărsarea universală a Duhului, vv. 3,1-5 din profeţia lui Ioel sunt citate de Iustin (*Dial.* 87,6), Irineu (*Adv. haer.* 3,12,1 şi 17,1; vezi şi *Dem.* 89) şi adesea de alţi Părinţi. După părerea lui Origen, cuvintele profetului care vestesc revărsarea Duhului „peste tot trupul" înseamnă că pentru Israel, prigonitorul profeţilor, profeţia a luat sfârşit şi a trecut „asupra tuturor neamurilor", „în Bisericile ieşite din sânul neamurilor" (*Com. in Mat.* 10,18). Şi Eusebiu al Cezareei a insistat asupra faptului că „tot trupul"

înseamnă, de fapt, „întregul neam omenesc" (*Com. Is.* 2,58 la v. 66,23). Augustin (*De civ.* 18,30), rezumând contribuția fiecărui profet la învățătura Bisericii, va reține din Ioel tocmai vv. 3,1-2.

5. *Origen despre răspândirea treptată a Duhului (sensul prepoziției ἀπό în Ioel 3,1)*

Origen a folosit v. 3,1 pentru a demonstra răspândirea treptată a Duhului lui Dumnezeu printre oameni. Deşi susținea că acelaşi Duh a lucrat prin Moise, prin ceilalți profeți şi prin apostoli, Origen a crezut că există o deosebire între felul în care se va răspândi Duhul lui Dumnezeu „în zilele de pe urmă", zilele venirii lui Hristos, şi darul profeției prezent printre oameni în vremurile mai vechi: „Pogorârea Duhului Sfânt asupra oamenilor s-a făcut, după zisa Scripturii, mai cu seamă după Înălțarea lui Hristos la cer, în mai mare măsură decât înainte de venirea Lui" (*Princ.* 2,7,2). Mai mult chiar, întemeindu-se pe un studiu amănunțit al unui detaliu din textul grec al v. 3,1 din Ioel, care atestă versiunea „voi revărsa *din* Duhul Meu" (ἐκχέω ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου), Origen a distins între o revărsare parțială a Duhului lui Dumnezeu şi una completă.

Într-adevăr, verbul gr. ἐκχέω „a revărsa" este construit aici nu cu un complement direct în acuzativ, ca în majoritatea ocurențelor biblice (vezi, de pildă, Zah. 12,10; Mal. 3,10; Iez. 39,29; Is. 42,1 şi 44,3), ci cu prepoziția ἀπό „din, de la" urmată de genitiv. În greacă, această prepoziție este plurivalentă, indicând punctul de plecare, separarea, proveniența sau întregul din care s-a luat o parte, astfel că expresia comentată de Origen poate fi înțeleasă fie „voi revărsa dintru Duhul Meu", fie „voi revărsa [o parte] din Duhul Meu".

Prezența acestei prepoziții în versiunea greacă este problematică: de obicei, construirea unui verb grec cu ἀπό în LXX reprezintă un ebraism, oglindind construcția echivalentă din ebraică cu particula *min*, care indică originea, dar poate avea şi un sens partitiv (vezi, de pildă, în Gen. 28,11: „Iacob a luat o piatră din cele care erau acolo" ἀπὸ τῶν λίθων). Însă în textul ebraic al v. 3,1 particula *min* nu apare, substantivul *rūaḥ* „Duh" fiind precedat numai de articol. Să fi avut oare traducătorul lui Ioel un *min* în original? Sau poate va fi încercat să redea astfel o valoare anume a articolului? Greu de crezut, de vreme ce Aquila şi Symmachos (după mărturia Syrohexaplară) au un acuzativ simplu: τὸ πνεῦμά μου „Duhul Meu". Să fi avut traducătorul o intenție anume când a tradus cu o construcție atât

de insolită? Ori va fi fost influențat de un pasaj similar din Num. 11,17 („voi lua din duhul care se află asupra ta și-l voi pune asupra lor" ἀφελῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματος)? Un răspuns limpede la aceste întrebări este cu neputință de dat. Cu siguranță, în greacă, folosirea verbului ἐκχέω „a revărsa" prefixat cu ἐκ- „din, dintru" sugerează foarte bine imaginea unei substanțe vărsate „dintr-un recipient", al cărui conținut nu este golit în întregime. Cu toate acestea, construcția din Ioel 3,1 este ciudată și o parte a tradiției a respins-o (astfel Iustin, *Dial.* 87,6, care citește: „voi revărsa Duhul Meu"), căci, așa cum bine a băgat de seamă Origen, dând prepoziției un înțeles emfatic partitiv, se ajunge inevitabil la o interpretare restrictivă a revărsării Duhului, la fel cum, de altfel, a și procedat scriitorul creștin în pasajul citat mai sus.

Pentru Origen, revărsarea Duhului asupra omenirii se deosebește de revărsarea universală și completă a rațiunii-Cuvântului (λόγος), despre care se spune limpede în Scriptură: „din plinătatea lui (ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ) noi toți am luat" (In. 1,16). Este posibil deci ca revărsarea Duhului asupra oamenilor profețită în Ioel 3,1 să fie una limitată, în vreme ce despre Iisus Ioan Botezătorul a spus: „Dumnezeu nu dă Duhul cu măsură (ἐκ μέτρου)" (In. 3,34) sau, după mărturia unui alt manuscris citat de Origen, „Dumnezeu nu dă Duhul în parte (ἐκ μέρους)". Un fragment origenian dedicat acestui verset pune în antiteză preaplinul Duhului în Hristos și dăruirea parțială a Duhului (după cum sugerează această versiune a versetului 3,1 din Ioel) celorlalți oameni inspirați: aceștia n-au avut Duhul decât „în parte (ἐκ μέρους)", după cum a mărturisit chiar Domnul când a spus: „Voi revărsa din Duhul Meu peste tot trupul".

În afara lui Origen, și Ioan Gură de Aur pare să recunoască valoarea partitivă a prepoziției ἀπό atunci când pune în antiteză dăruirea parțială a Duhului pomenită în Ioel 3,1 și dăruirea desăvârșită, totală, în clipa Botezului lui Hristos, despre care vorbește pasajul din In. 3,34: „dar acolo [la Botez], nu *din* Duh s-a pogorât, ci Duhul cu totul" (*In Ps.* 44,9). Ioan Gură de Aur va mai cita acest pasaj și în altă parte (*In Ac. Ap.* 4,1 și 5,1), comentând pogorârea Duhului la Cincizecime, fără a insista însă asupra acestei distincții.

De cealaltă parte, tradiția comună, care nu dă nici o atenție prepoziției cu pricina, nu vede nici o incompatibilitate între profeția lui Ioel și afirmația din Evanghelia după Ioan conform căreia Dumnezeu „nu dă Duhul cu măsură" (v. 3,34). Astfel, Chiril al Ierusalimului apropie cele două texte pentru a sugera că dăruirea desăvârșită a Duhului se petrece o dată cu

venirea lui Hristos; el vede în verbul „a revărsa" o aluzie la „un dar îmbelşugat" (*Cateheza* 17 despre Duhul Sfânt, par. 19; *cf.* Tit 3,6: Dumnezeu a revărsat peste noi Duhul Sfânt „din belşug").

De altfel, citatul din Ioel 3,1-2 (ambele versete sau numai unul) va pătrunde în florilegiile veterotestamentare privitoare la Duhul Sfânt ce par să se fi alcătuit în secolul al IV-lea d.H. (Chiril al Ierusalimului, *Cat.* 16,29; Grigore din Nazianz, *Or.* 41,13). Cu toate acestea, citatul respectiv nu aduce nimic nou din punct de vedere teologic şi nu joacă un rol prea important în elaborarea unei gândiri teologice propriu-zise privitoare la Sfântul Duh şi la locul său în interiorul Treimii, fiind rareori pomenit în tratatele teologice despre Sfântul Duh ale vremii: nu apare nici la Vasile al Cezareei, nici la Chiril al Alexandriei, deşi îl aflăm în *De principiis* al lui Origen şi în tratatul *Despre Sfântul Duh* (cap. 49) alcătuit de Didymos cel Orb.

6. *Cartea lui Ioel în context liturgic*

În cărţile de cult ale Bisericii Răsăritene, în ciuda locului relativ redus ocupat de pasajele scripturale în comparaţie cu materialul imnografic, apar două fragmente din Ioel de citit în Biserică în zilele de post din Săptămâna Brânzei: îndemnul la post din vv. 2,12-26 şi judecarea neamurilor din vv. 4,12-21[4].

În liturghia sărbătorilor Bisericii Romane, Ioel ocupă un loc privilegiat faţă de ceilalţi profeţi mici. Până în 1970, figurau în lecţionare trei texte din Ioel: chemarea la pocăinţă din 2,12-19, pentru Miercurea Cenuşii, vedenia belşugului din 2,23-24.26-27 şi revărsarea Duhului Sfânt din 3,1-5, pentru vinerea şi, respectiv, sâmbăta „celor patru anotimpuri" de la Rusalii. Noul lecţionar alcătuit după Conciliul Vatican II a păstrat două pasaje din Ioel, suprimând vedenia belşugului.

Anexă: Numele insectelor pomenite în v. 1,4

În Ioel 1,4, textul ebraic conţine patru termeni despre care nu se ştie cu siguranţă dacă denumesc patru specii diferite de lăcuste sau patru stadii evolutive diferite ale aceleiaşi insecte. În consecinţă, unii traducători moderni

4. În această privinţă, vezi A. Kniazeff, „La lecture de l'Ancien et du Nouveau Testament dans le rite bzyantin", în Mgr. Cassien, B. Botte, *La Prière des Heures*, Cerf, Paris, 1963, pp. 215, 244.

ai TM transcriu pur şi simplu aceste nume, cu excepţia celui de-al doilea, care e de obicei tradus cu „lăcustă". În funcţie de rădăcinile cu care sunt puşi în legătură, cei patru termeni înseamnă, în ebraică, „tăietor" (*gāzām*), „roitor" (*'arbeh*), „lingător" (*yeleq*) şi „retezător" (*ḥāsīl*).

Primul termen apare doar în Ioel 1,4; 2,25 şi în Am. 4,9, fiind tradus cu gr. κάμπη „omidă"; al doilea, *'arbeh*, este numele obişnuit al lăcustei (23 de apariţii în VT) şi este tradus în greacă cel mai adesea cu ἀκρίς „lăcustă" (în 18 cazuri), dar şi cu βροῦχος, pe care l-am echivalat în traducerea de faţă cu „cosaş" (3Rg. 8,37); al treilea, *yeleq*, este de obicei redat prin βροῦχος, „cosaş" ori „lăcustă" (aici şi în v. 2,25, precum şi în Ps. 104,34; Na. 3,16), dar şi prin ἀκρίς „lăcustă" (Na. 3,15; Ier. 28 [51],14.27).

Deşi în Cartea lui Ioel traducătorul este consecvent în echivalările cu βροῦχος şi ἀκρίς, în Naum, de pildă, cei doi termeni par a fi interşanjabili; mai mult chiar, în Na. 3,17 ἀκρίς este folosit pentru a denumi un al treilea tip de lăcustă, *ghōbh*, care nu apare în Cartea lui Ioel.

Ultimul termen ebraic, *ḥāsīl*, este tradus în Ioel 1,4 cu ἐρυσίβη „tăciune, rugină", ca în 3Rg. 8,37 şi Ps. 77,46. Cuvântul grec desemnează, într-adevăr, un parazit, dar denumeşte şi „rugina" şi „tăciunele", o boală a grâului numită în altă parte πύρωσις şi ἴκτερος (Am. 4,9) sau ἐμπυρισμός (3Rg. 8,37). În pofida acestor echivalări, termenul grec este atestat uneori şi ca nume al unei insecte; astfel, în Deut. 28,42, ἐρυσίβη corespunde unui cuvânt ebraic care denumeşte „lăcusta zumzăitoare", iar lexicograful Hesychios (secolul al V-lea d.H.) îl glosează cu σκωλοβάτης „gărgăriţă"[5].

Chiar dacă echivalentele alese de traducătorul în greacă nu corespund întru totul realităţilor din textul ebraic, se prea poate ca alegerea să-i fi fost inspirată de dorinţa de a găsi cuvinte cu o sonoritate apropiată de cea din ebraică şi de intenţia de a crea o aliteraţie similară efectului ritmic din original, lucru ce pare să-i fi reuşit destul de bine, căci în textul grec este, într-adevăr, prezent un asemenea efect aliterativ: τὰ κατάλοιπα τῆς κάμπης κατέφαγεν ἡ ἀκρὶς [...] ὁ βροῦχος [...] ἡ ἐρυσίβη.

Cei patru termeni apar întotdeauna în contextul unor catastrofe naturale: cel mai elocvent exemplu ar fi una din plăgile abătute asupra Egiptului (Ex. 10,1-20; *cf.* Ps. 104,34-35). Ei mai pot însă evoca şi năvala unei oştiri duşmane, ca în Na. 3,15-17 şi Ier. 26[46],23 şi 28[51],14, unde călărimea

5. Vezi M. Casevitz, „Note sur ἐρυσίβη (à propos des exemples du mot chez les Septante)", *RPh* 70, 1996, pp. 211-215.

duşmană este asemuită unui roi de lăcuste, comparaţie preluată şi de autorul Apocalipsei (9,1-7). Imaginea lăcustelor este cât se poate de potrivită pentru evocarea expresivă a nimicirii complete a unei ţări ca pedeapsă trimisă de Dumnezeu.

Echivalările prezente în traducerea românească au fost impuse de mai mulţi factori: sensul nesigur al termenilor originali ebraici, folosirea destul de neconsecventă a cuvintelor greceşti cu care au fost traduşi în LXX şi, în fine, nevoia de a diferenţia între cele patru tipuri de insecte în ciuda relativei sărăcii a vocabularului românesc corespunzător. Neavând la îndemână bogăţia lexicală a originalului ebraic şi neputând reda bogatele jocuri de cuvinte şi aliteraţiile din TM şi LXX, am ales patru cuvinte româneşti referitoare la dăunători („omidă", „lăcustă", „cosaş", „tăciune") în stare să sugereze cel puţin impresia de distrugere totală provocată de năvala enigmaticelor insecte.

ABDIAS

Traducere din limba greacă de CRISTIAN GAŞPAR
Introducere şi note de MARGUERITE HARL, CÉCILE DOGNIEZ, LAURENCE BROTTIER, MICHEL CASEVITZ, PIERRE SANDEVOIR şi CRISTIAN GAŞPAR

Pentru Introducere şi note s-a utilizat ediţia *La Bible d'Alexandrie*, vol. 23, *Les Douze Prophètes 4-9: Joël, Abdiou, Jonas, Naoum, Ambakoum, Sophonie*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1999. Autorii volumului francez au pregătit împreună notele la cele şase cărţi, după cum urmează: Roselyne Dupont-Roc pentru *Ioel* şi *Sophonia*, Thérèse Roqueplo pentru *Iona* şi Marguerite Harl pentru *Avacum* şi *Sophonia*. Michel Casevitz s-a ocupat de verificarea observaţiilor de natură filologică şi lexicală, Pierre Sandevoir de cea a comparaţiilor cu textul ebraic; Laurence Brottier s-a ocupat de comentariile patristice. Pentru redactarea finală a introducerilor şi notelor au fost responsabile Cécile Dogniez şi Marguerite Harl, care au adunat laolaltă contribuţiile tuturor membrilor echipei şi s-au îngrijit de alcătuirea volumului francez.
Selecţie, traducere, adaptare şi adăugiri de Cristian Gaşpar.

Introducere la Abdias

I. Cartea lui Abdias[1] în Biblia ebraică

Cea mai scurtă din toată Biblia (nu are decât douăzeci şi unu de versete), Cartea lui Abdias este în acelaşi timp şi una din cele mai obscure, aşa cum socotesc mai toţi comentatorii, citându-l pe Ieronim: *quanto breuius est, tanto difficilius* „pe cât este de scurtă, pe atât de dificilă". Cartea e alcătuită în principal dintr-o prevestire a judecăţii împotriva Edomului, vinovat de a nu fi sărit în ajutorul Ierusalimului la ceas de primejdie, urmată în ultimele versete de o scurtă vestire a mântuirii poporului Domnului. Unitatea textului a fost deseori pusă la îndoială, într-atât de diferite sunt elementele care-l compun, iar mesajul său anti-edomit, mustind de ură şi de răzbunare, a părut adesea din cale-afară de nemilos. În plus, e greu de spus dacă textul evocă anumite realităţi istorice, înfăţişează o viziune eshatologică ori îmbină ambele elemente, trecând de la o împrejurare istorică anume (nimicirea unui neam duşman al Domnului şi al poporului ales) la evocarea judecăţii întregului univers. Pedepsirea lui Edom poate fi atât un exemplu al judecăţii divine, cât şi o parte din judecata tuturor neamurilor pământului în vremea de apoi, în ultimul caz Edom nefiind decât o întruchipare simbolică a neamurilor.

1. Editorii volumului 23.4-9 din BA au optat pentru varianta *Abdiou* (pron. *Abdíu*) a numelui profetului pe baza unor savante consideraţii filologice (pentru care, vezi Introducerea lor la Cartea lui Abdias, pp. 85-86). În fapt, transcrierea *Abdiou*, reprezentată în majoritatea manuscriselor greceşti ale LXX, este mai apropiată de forma ebraică a numelui profetului (*'ōbadyāh*) decât varianta sa elenizată *Abdias*. Cu toate acestea, în traducerea de faţă am folosit tocmai această variantă elenizată a numelui profetului (atestată totuşi de unele manuscrise bizantine) spre a nu introduce o formă exotică precum *Abdiou*, foarte îndepărtată de cea consacrată la noi de tradiţie (*Avdie* sau *Avdia* în trad. Anania).

1. *Data alcătuirii Cărţii lui Abdias*

Specialiştii nu au căzut încă de acord în privinţa datării Cărţii lui Abdias: deşi se raportează cu toţii la v. 11, unde e pomenită năvălirea unui neam străin, nu există un consens cu privire la evenimentul istoric concret la care se referă acest verset. Poate fi vorba de un atac al filistenilor şi al arabilor împotriva regatului lui Iuda sub domnia lui Ioram (847-842 î.H.) sau, mai degrabă, de cucerirea Ierusalimului în 587 î.H. de către Nabucodonosor, deşi în acest caz autorul cărţii a trecut sub tăcere nimicirea cetăţii, incendierea templului şi exilarea locuitorilor ţării. În fapt, edomiţii au tras folos de pe urma căderii regatului lui Iuda în mâinile chaldeilor şi s-au dat de partea duşmanilor lui: în Iez. 35,5 TM se spune că muntele Seir, adică edomiţii, i-au dat pe fiii lui Israel „în puterea sabiei în clipa nenorocirii lor, în clipa când nelegiuirea lor a luat sfârşit", iar în Ps. 136,7-8 Dumnezeu este rugat să-Şi amintească de „fiii lui Edom în ziua Ierusalimului, care ziceau: «Pustiiţi-l, pustiiţi-l până-n temelii!»".

Istoricii preferă să dateze redactarea finală a Cărţii lui Abdias între anii 550 şi 450 î.H., adică înainte de alcătuirea Cărţii lui Ioel, plasată îndeobşte de specialişti în perioada de după exilul babilonic şi care citează, în v. 3,5, v. 17 din profeţia lui Abdias. În plus, tema „zilei Domnului" însoţită de făgăduinţa mântuirii, aşa cum apare în a doua parte a Cărţii lui Abdias (vv. 15a; 16-21), poate data din perioada postexilică, la fel ca şi cea din Cartea lui Ioel.

2. *Conţinutul şi structura Cărţii lui Abdias*

Cartea lui Abdias prezintă cuvântul Domnului împotriva Edomului după schema tradiţională a profeţiilor împotriva unui neam străin: ameninţările iniţiale la adresa duşmanului sunt urmate de „mântuirea" poporului lui Dumnezeu în „ziua Domnului". Cu toate acestea, mulţi comentatori au îndoieli serioase în privinţa structurii unitare a textului literar, care nu este chiar atât de uşor perceptibilă.

Prima parte (vv. 1-14) prevesteşte căderea Edomului şi lămureşte motivele acesteia (v. 10), însă alternanţa formelor verbale din ebraică (îndeplinit/neîndeplinit) nu îngăduie întotdeauna să distingem între amintirea unei pedepse aplicate cândva, în trecut (v. 2), pentru nelegiuiri săvârşite odinioară (v. 11), şi ameninţarea cu o pedeapsă cu care Domnul îi va lovi pe vinovaţi

cândva, în viitor (v. 8), pentru nelegiuri nesăvârşite încă (vv. 12.13.14). În fapt, Cartea lui Abdias transpune în viitor fapte deja săvârşite, conform unui procedeu discursiv specific profeţiilor biblice, prin care nelegiuirile sunt mai întâi enumerate pentru a-i da apoi profetului prilej să îndemne la nesăvârşirea lor.

Versetul următor (v. 15) este versetul-cheie al întregii cărţi şi cuprinde un cuvânt de judecată în doi timpi, aşezaţi, după câte se pare, în ordine inversă: sfârşitul versetului vesteşte împlinirea legii talionului împotriva Edomului (pomenit doar cu ajutorul pronumelui personal „tu") şi serveşte drept încheiere pentru prima parte a cărţii; începutul versetului, în schimb, evocă „ziua Domnului" ce va să vină pentru toate neamurile (şi nu doar pentru Edom), slujind drept introducere la a doua parte a Cărţii lui Abdias.

Conţinutul celei de-a doua părţi este ceva mai eterogen: aici vom găsi ameninţarea cu nimicirea adresată lui Edom (vv. 18.21) şi tuturor neamurilor (v. 16), inclusiv lui Israel (vv. 16.18), întreţesută cu făgăduinţa reaşezării în drepturi a lui Iuda (vv. 17.21). Partea a doua cuprinde şi două versete dificile, o listă a teritoriilor pe care le vor moşteni cei din Iuda (vv. 19.21), socotită îndeobşte drept o lămurire cu caracter istoric a vv. 17 şi 18.

Studierea trăsăturilor stilistice şi ritmice specifice textului ebraic al Cărţii lui Abdias (paralelisme sintactice, repetiţii, expresii sinonime) le-a îngăduit unor cercetători să se pronunţe în favoarea caracterului unitar al cărţii, aceştia văzând în ea un poem liric măiestrit alcătuit şi menit a fi cântat[2]. Pentru alţii, chiar tema răsplăţii celei îndreptăţite, adică a legii talionului, este firul conducător al întregului text[3]. Pentru alţii, în fine, motivul care dă unitate diferitelor părţi componente ale cărţii este cel al „zilei Domnului"[4].

---

2. Astfel A. Condamin, „L'unité d'Abdias", *Revue biblique*, 9, 1900, pp. 261-268.
3. Vezi W. Rudolph, *Joël, Amos, Obadja, Jona*, Gerd Mohn, Gütersloh, 1971, p. 296 şi S. Romerowski, *Les Livres de Joël et d'Abdias*, Edifac, Vaux-sur-Seine, 1989, p. 227.
4. Vezi S.D. Snyman, „Cohesion in the Book of Obadiah", *ZAW* 101 (1989), pp. 59-71 şi „Yom (YHWH) in the Book of Obadiah", în K.-D. Schunck, M. Augustin (ed.), *Goldene Äpfel in silbernen Schalen. Collected Communications to the XIII[th] Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Leuven 1989*, Frankfurt am Main, 1992, pp. 81-91.

II. Cartea lui Abdias în Biblia greacă (LXX)

1. *Locul Cărţii lui Abdias între cei Doisprezece Profeţi*

În TM, aşezarea Cărţii lui Abdias imediat după cea a lui Amos este justificată de o aluzie cuprinsă în v. 9,12 al acesteia din urmă la o viitoare ocupare a pământurilor lui Edom de către Iuda, despre care se vorbeşte şi în Abd. 19.21. Dar în LXX, această legătură între cele două cărţi s-a pierdut odată cu dispariţia din textul grec al Cărţii lui Amos a referinţei la Edom: LXX citeşte „rămăşiţa oamenilor" în loc de „rămăşiţa lui Edom", cum apare în TM.

În textul grec, dacă urmăm organizarea tripartită a ciclului profetic al Celor Doisprezece propusă de P.-M. Bogaert[5], Cartea lui Abdias deschide a doua secţiune, care este alcătuită din patru cărţi îndreptate fiecare împotriva unui neam anume: Abdias împotriva lui Edom, Iona şi Naum împotriva niniviţilor, iar Avacum împotriva chaldeilor. Potrivit acestei structuri tripartite, care nu există decât în Biblia greacă, secţiunea întâi a culegerii Celor Doisprezece se alcătuieşte din trei cărţi (Osea, Amos şi Michea), referitoare mai cu seamă la Israel şi Iuda, în vreme ce a treia secţiune (cuprinzându-i pe Aggeu, Zaharia şi Malachia) oferă făgăduinţa refacerii, iar profeţii Ioel şi Sophonia, vestitori ai „zilei Domnului" şi ai pedepsirii neamurilor, asigură trecerea între prima şi a doua secţiune, respectiv între a doua şi a treia.

2. *Profetul Abdias*

Mai multe personaje biblice poartă numele Abdias (respectiv Abdiu – vezi *supra*, n. 1) în LXX: de pildă, în 3Rg. 18,3 („Abdiu" – în TM 'Obadhyāhū – economul regelui Achaab), în 2Par. 17,7 („Abdias" – în TM 'Obadhyāh – căpetenie a lui Iosaphat) şi în 2Par. 34,12 („Abdias" – în TM 'Obadhyāhū – supraveghetorul lucrărilor în vremea lui Iosia).

Hesychios din Ierusalim şi Ieronim, care cunoşteau etimologia ebraică potrivit căreia Abdias (*'ōbadhyāh*) este „slujitorul" (*'ebhedh*) Domnului – etimologie cuprinsă şi în manuscrisul biblic grecesc 613 (secolul al XIII-lea, nr. 209 din biblioteca mănăstirii Sf. Ioan Teologul din Patmos): 'Αβδίας δουλεύων Κυρίῳ –, l-au identificat pe profet cu personajul pomenit în 3Rg. 18,3, care s-a rugat lui Ilie, a fost mântuit şi a profeţit până la moartea sa.

5. P.-M. Bogaert, „L'organisation des grands recueils prophétiques", în J. Vermeylen (ed.), *Le Livre d'Isaïe*, Leuven University Press, Leuven, 1989, pp. 148-149.

Ieronim vorbeşte chiar de un pelerinaj ce se desfăşura în vremea sa la mormintele lui Abdias, Elisei şi Ioan Botezătorul la Sebasta, vechea Samarie. În realitate, despre profetul Abdias nu se ştie nimic, astfel că el nu poate fi identificat cu certitudine cu nici unul din celelalte personaje cu acest nume.

3. *Subtitlul: „Vedenia lui Abdias"*

Spre deosebire de celelalte Cărţi ale Celor Doisprezece, subtitlul cărţii de faţă, „Vedenia lui Abdias", este cât se poate de laconic atât în greceşte, cât şi în ebraică, nefiind însoţit de nici o altă precizare cronologică, geografică ori genealogică. Cuvântul „vedenie" (gr. ὅρασις, dar la Symmachos ἔκστασις „extaz, ieşire din sine") mai apare şi în subtitlurile Cărţii lui Naum („Cartea vedeniei lui Naum") şi a lui Isaia („Vedenia pe care a văzut-o Isaia"), evocând un „extaz vizual", o „viziune" sau un „vis". Însă în Cartea lui Abdias urmarea textului nu insistă deloc asupra aspectului vizual, ci asupra celui auditiv al profeţiei (vezi, de pildă, expresia „Am auzit vestire" în v. 1). De fapt, aşa cum bine a tălmăcit Theodor al Mopsuestiei, „vedenia" (ἔκστασις) este aici un echivalent al „cuvântului Domnului" (λόγος Κυρίου; vezi şi expresia „aşa zice Domnul" în v. 4), percepută de profet ca o revelaţie divină.

4. *Structura textului grec*

În unele ediţii moderne ale LXX, cele douăzeci şi unu de versete ale Cărţii lui Abdias apar uneori într-o singură bucată. Astfel, H.B. Sweete, care reproduce textul din codicele *Vaticanus*, le-a tipărit nedespărţite, cu un spaţiu înainte de v. 11, care marchează întoarcerea în trecut, şi de v. 17, care introduce tema mântuirii. Rahlfs şi Ziegler, în schimb, împart textul cărţii în trei paragrafe: întâiul (vv. 1-10), care vorbeşte despre judecata lui Dumnezeu şi decăderea Idumeei ca pedeapsă pentru nelegiuirea ei săvârşită împotriva lui Iacob; al doilea (vv. 11-16), unde se vesteşte viitoarea judecată a lui Dumnezeu împotriva Edomului şi a tuturor neamurilor; al treilea (vv. 17-21), în care este vorba despre mântuirea pe muntele Sion, de noile aşezări ale lui Israel şi de împărăţia Domnului.

Un studiu amănunţit al alternanţei timpurilor verbale şi al particulelor care leagă între ele versetele cărţii în varianta LXX face cu putinţă exprimarea unor ipoteze privind modul cum aceasta se împarte în câteva unităţi semantice distincte.

Astfel, mesajul propriu-zis al Domnului este exprimat în vv. 1-4, în fragmentul încadrat de cele două formule „aşa zice Domnul" (τάδε λέγει Κύριος), în v. 8, unde apare aceeaşi formulă, şi în v. 16, unde vorbitorul spune „muntele *Meu* cel sfânt".

Restul textului este alcătuit din comentariile pe care aceste cuvinte ale lui Dumnezeu i le-au inspirat profetului. Cel dintâi (vv. 5-7) este încadrat de cele două părţi ale mesajului divin şi dă glas indignării provocate de aroganţa inconştientă a Idumeei, precum şi admiraţiei pentru prevederea lui Dumnezeu. De la v. 9 încolo, profetul îşi reia comentariul menit să prevestească urmările nimicitoare ale pedepsei divine (vv. 9-10), lucru subliniat de prezenţa lui „şi" (καί) introductiv la începutul fiecărei propoziţii, în vreme ce fragmentul precedent e caracterizat de lipsa oricărei conjuncţii coordonatoare. Profetul revine apoi asupra trecutului (v. 11) pentru a-i sublinia urmările (vv. 12-14) într-un fragment marcat din nou de prezenţa unor particule care, repetate insistent, articulează fraza (καὶ μή de trei ori şi μηδέ de cinci ori, pe care le-am redat în româneşte prin „şi să nu... nici să nu..."), insistând asupra interdicţiilor pe care Idumeea ar fi trebuit să le respecte. Versetul 15, introdus prin διότι „căci", este cel dintâi care oferă o scurtă explicaţie, anunţând apropierea „zilei Domnului" într-o formulare ce răspunde ca un ecou cuvintelor lui Dumnezeu din v. 8 şi care se leagă printr-un nou διότι de o altă vestire a cuvântului Domnului (v. 16). „Ziua Domnului" are două aspecte: pe de o parte, nimicirea Idumeei (v. 16, care răspunde vv. 9-10), pe de alta, mântuirea lui Israel (vv. 17-21), în opoziţie cu soarta neamurilor (marcată de particula adversativă δέ „însă"). Mântuirea aceasta se înfăţişează sub forma unei suite de întâmplări benefice, introduse fiecare de câte un καί „şi". Propoziţia incidentă cu caracter explicativ din v. 18 („căci Domnul a grăit") este menită să amintească cititorului că vorbele profetului nu fac decât să înfăţişeze pe larg cuvântul lui Dumnezeu.

III. Edomul în LXX

1. *Numele ţării lui Edom în LXX*

În varianta grecească, prevestirea lui Abdias este rostită „în privinţa Idumeei", în vreme ce în ebraică ea e îndreptată „împotriva lui Edom". Numele grecesc Idumeea (Ἰδουμαία) apare pentru prima oară în epoca ptolemaică şi e folosit de Diodor din Sicilia (19,98) spre a denumi sudul Iudeei.

În LXX, țara lui Edom capătă mai multe nume. Idumeea apare pentru prima oară în Gen. 36,16, în formă adjectivală, în expresia „ținutul idumeu", apoi doar ca substantiv începând cu Iis. Nav. 15,1. În cărțile istorice, în textul LXX apare când numele elenistic Idumeea, când numele ebraic transliterat în forma Edom (Εδωμ), în vreme ce în cărțile profetice nu este folosit decât Idumeea, cu puține excepții[6]. În urma identificării lui Edom cu Esau (Gen. 36,1 – „Esau, adică Edom"), țara lui Edom, aflată la extremitatea sudică a teritoriului ocupat de evrei, poartă numele lui Esau atât în greacă, cât și în ebraică, mai ales în pasajele ce fac referire la pizma lui Esau împotriva fratelui său Iacob (vezi Gen. 25,21-34; 27,38-41; 36,40-43), dar și aici, în Abd. 6, și în pasajul paralel din Ier. 30,4 Rahlfs (49,10 în TM) și în Mal. 1,2-3. În afară de aceasta, cum Esau, adică Edom, locuiește în Seir (Gen. 36,8), expresia „muntele Seirului" va denumi și țara lui Edom, de pildă în profeția împotriva lui Edom din Iez. 35, tot așa cum expresia „muntele lui Esau" din textul Cărții lui Abdias (8.9.19.21) și „casa lui Esau" (folosită doar în Abd. 18) sunt sinonime cu „Edom"[7].

2. *Tradiția prevestirilor împotriva lui Edom*

În Biblie, dușmănia dintre cei doi frați gemeni, Esau și Iacob, simbolizează conflictul dintre Israel și Edom. Edomul, după ce și-a câștigat independența în vremea lui Ioram, regele lui Iuda (4Rg. 8,20-22), apoi a fost învins de regele Amessias (4Rg. 14,7), a devenit din nou independent în vremea lui Achaz (4Rg. 16,6; 2Par. 28,17). Ca urmare, înfruntările dintre edomiți și evrei vor marca întreaga istorie a lui Israel până când Edomul a căzut sub loviturile nabateenilor în anul 552 î.H. (vezi Is. 63,1 și Mal. 1,3-5). Dispărută pentru moment, Idumeea va reapărea sub forma unei provincii siriene, ca să dispară apoi definitiv după anul 70 î.H. Arhetip al dușmanului care a ocupat teritorii ale iudeilor, a refuzat să le dea înapoi și va fi pedepsit pentru aceasta, Edomul își va face din nou apariția în tradiția rabinică sub formă de denumire cifrată a Romei, ocupantul nedrept al Iudeei.

Această atitudine polemică anti-edomită, care constituie tema unică a Cărții lui Abdias, se regăsește și în alte cărți biblice tot sub forma unor prevestiri împotriva Edomului. Astfel, în Am. 1,11-12; Is. 21,11-12 (doar în

6. Is. 63,1 și Ier. 9,25, unde apare Edom, și Plâng. 4,21-22, unde se vorbește când de „fiica Idumeei", când de „fiica Edomului".
7. Vezi și comentariul la v. 9 cu referire la Thaiman, un alt sinonim pentru Edom.

varianta LXX: „vedenia Idumeei", căci în TM apare „prevestire despre Dumah"); în Ier. 30,1-10 Rahlfs (49,7-16 în TM), pasajul cel mai asemănător cu cel din Cartea lui Abdias[8]; apoi în Iez. 25,12-14 şi în Ps. 59,11-12. În plus, aluziile biblice la Edom sunt numeroase, mai cu seamă în textele profetice şi în Psalmi, edomiţii fiind pomeniţi mai întotdeauna ca obiect al mâniei divine[9] şi câteodată laolaltă cu o aluzie la duşmănia dintre Esau şi Iacob[10], ori cu amintirea zilei când edomiţii, în loc să sară în ajutorul lui Israel, s-au alăturat lui Nabucodonosor, ajutându-l în 587 î.H. să distrugă Templul din Ierusalim[11].

IV. Diferenţele între TM şi LXX

Traducerea greacă a Cărţii lui Abdias este, neîndoielnic, cea mai fidelă textului ebraic dintre toate Cărţile Celor Doisprezece. Există doar un adaos în v. 16 şi două omisiuni, una în v. 16, cealaltă în v. 7. Pasajele dificile în ebraică rămân tot astfel şi în greacă (v. notele la vv. 19-20). Se pot observa totuşi câteva diferenţe, datorate, poate, unor interpretări intenţionate, unor erori de traducere sau unei lecturi diferite a textului ebraic original, lipsit de semne de punctuaţie şi scris fără spaţii între cuvinte. Pentru trei diferenţe mai însemnate, toate în v. 1, v. notele la versetul respectiv.

V. Receptarea Cărţii lui Abdias în tradiţiile exegetice antice

Trei pasaje din Cartea lui Abdias erau citite în practica liturgică sinagogală: vv. 1-21 în legătură cu Gen. 32,4, unde se povesteşte întâlnirea lui Iacov cu Esau, şi cu Num. 20,14, unde se relatează cum regele Edomului i-a interzis lui Moise să treacă prin ţara lui, precum şi v. 21 în legătură cu Deut. 2,2,

---

8. Între cele două texte există asemănări importante, astfel că unii exegeţi s-au gândit la o posibilă influenţă a unuia dintre profeţi asupra celuilalt, fără a cădea însă de acord cine pe cine a influenţat. În textul grec al LXX însă, asemănările dintre cele două texte sunt aproape inexistente, cu excepţia temei în sine şi a unui vocabular tipic textelor poetice. Aceasta este încă o dovadă că traducătorul celei de-a doua părţi din Ieremia (Ier. 29,1–51,35), aşa-numitul Ieremia B, nu este identic cu cel care a tradus în greacă prima parte din Ieremia, Ieremia A (Ier. 1,1–28,64), acelaşi care a tradus şi Cei Doisprezece Profeţi.

9. Ioel 3,19; Is. 34,5-7; 63,1; Iez. 35,1-15 şi Plâng. 4,21-22.

10. Am. 1,11-12; Mal. 1,3-5 şi, aici, Abd. 9.

11. Aici, Abd. 11 şi Ps. 136,7-8.

unde este amintit muntele Seir. În comparaţie cu LXX, Targumul se îndepărtează simţitor de textul din TM, mai cu seamă din dorinţa de a face textul mai inteligibil, ceea ce duce la pierderea multora dintre trăsăturile stilistice ale originalului. În afară de aceasta însă, schimbările introduse de autorii Targumului au fost motivate şi de preocupări teologice caracteristice literaturii de acest gen; astfel, de pildă, pentru a nu spune că Dumnezeu vorbeşte sau făptuieşte, autorii Targumului recurg la *Memra*, „Cuvântul" lui Dumnezeu, care acţionează ca agent sau intermediar al divinităţii.

În Noul Testament nu există nici o aluzie la textul Cărţii lui Abdias, care nu pare să-i fi inspirat în mod deosebit nici pe Părinţi (vezi notele de la vv. 1 şi 16).

În cele trei mari comentarii patristice complete la Cărţile Celor Doisprezece se pot distinge câteva filoane exegetice principale. Theodor al Mopsuestiei, Theodoret al Cyrului şi Chiril al Alexandriei dau un loc de cinste lecturii istoricizante, care explicitează păcatul Idumeei şi rolul ei în istoria lui Israel. Chiril al Alexandriei, de pildă, dedică lămuririlor istorice o bună parte a introducerii comentariului său pentru că „este de folos celor ce se vor apleca asupra conţinutului cărţii să ştie lămurit [...] ce e cu Idumeea şi prin ce a trecut ea" (*Com.*, vol. 1, p. 546). În introducerea sa (PG vol. 81, col. 1710), Theodoret al Cyrului, înainte de a purcede la comentariul amănunţit, verset cu verset, schiţează diferitele faze ale duşmăniei dintre Idumeea şi Israel: atitudinea fratricidă a lui Esau faţă de Iacov, greutăţile pe care i le-au făcut edomiţii lui Moise atunci când a voit să-i ducă pe israeliţi prin Idumeea, alianţa încheiată de ei cu asirienii şi cu babilonienii împotriva lui Israel, asupra căreia stăruie îndelung şi Theodor al Mopsuestiei (*Com.*, pp. 157-159).

Această explicaţie istoricizantă, prezentă încă din introducerile celor trei exegeţi, se va continua şi în cursul lecturii verset cu verset. Idumeea s-a aliat cu vecinii săi (v. 7: „oamenii cu care aveai un legământ") pentru a împiedica reconstrucţia Israelului la întoarcerea evreilor din captivitate (Chiril al Alexandriei), dar Israel a ieşit victorios asupra Idumeei în bătălia de la Iosaphat (v. 6, Chiril). Din acea clipă, aliaţii edomiţilor trec în tabăra cealaltă (v. 7, Theodor al Mopsuestiei, Theodoret, Chiril), manifestând o atitudine asemănătoare cu aceea a edomiţilor, care trecuseră peste înrudirea lor cu Israel pentru a îmbrăţişa cauza babilonienilor (vv. 11-14, Theodor, Theodoret, Chiril). Astfel, „ziua Domnului" se dovedeşte a fi ziua bătăliei de la Iosaphat (v. 15, Chiril). Situaţia se răstoarnă cu totul şi perşii se vor purta faţă de babilonieni şi de edomiţi la fel de neomenos cum aceştia se purtaseră cu Israel (v. 15, Theodor).

Interpretarea istoricizantă este însoţită şi de o componentă parenetică. Caracterul monstruos al duşmăniei edomiţilor împotriva fraţilor lor este subliniat în prefeţele celor trei comentatori: edomiţii sunt plini de „ură" (ἔχθρα, Theodor), de „ranchiună" (μνησικακία, Theodoret), „neomenoşi" (ἀπάνθρωποι, Chiril). De aceea, ei devin contramodele potrivite pentru discursul parenetic. Chiril al Alexandriei, de pildă, îi va pomeni în *Epistola festală* 11, care conţine îndemnuri pentru vremea Postului Mare, spre a-şi îndemna credincioşii să dea dovadă de mai multă iubire faţă de aproapele. Ca să-i facă să priceapă mai bine importanţa acestei atitudini, Chiril li-i dă drept pildă pe edomiţi şi pe babilonieni, care nu numai că nu s-au îndurat de suferinţele altuia, ci s-au bucurat în chip necuviincios.

De asemenea, profeţia lui Abdias a putut sluji drept temei şi exegezei alegorizante. Aceasta este, de exemplu, orientarea generală a *Scholiilor* lui Hesychios din Ierusalim, care identifică în toţi termenii profeţiei referinţe la lupta încununată de izbândă a lui Hristos împotriva diavolului, întruchipat de Edom.

Folosirea profeţiei lui Abdias împotriva ereticilor, dominantă în comentariul latin al lui Ieronim, apare doar rareori la Părinţii greci. Astfel, Epifanios (*Panarion* 3,1; *haer.* 76,16,1) vede „înfumurarea" Idumeei (v. 3) renăscută în atitudinea lui Aetios, unul dintre dascălii anomeenilor, care pretindeau că pot scruta şi cuprinde cu gândul esenţa divinităţii.

IONA

Traducere din limba greacă de CRISTIAN GAŞPAR
Introducere şi note de MARGUERITE HARL, CÉCILE DOGNIEZ, LAURENCE BROTTIER, MICHEL CASEVITZ, PIERRE SANDEVOIR şi CRISTIAN GAŞPAR

Pentru Introducere şi note s-a utilizat ediţia *La Bible d'Alexandrie*, vol. 23, *Les Douze Prophètes 4-9: Joël, Abdiou, Jonas, Naoum, Ambakoum, Sophonie*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1999. Autorii volumului francez au pregătit împreună notele la cele şase cărţi, după cum urmează: Roselyne Dupont-Roc pentru *Ioel* şi *Sophonia*, Thérèse Roqueplo pentru *Iona* şi Marguerite Harl pentru *Avacum* şi *Sophonia*. Michel Casevitz s-a ocupat de verificarea observaţiilor de natură filologică şi lexicală, Pierre Sandevoir de cea a comparaţiilor cu textul ebraic; Laurence Brottier s-a ocupat de comentariile patristice. Pentru redactarea finală a introducerilor şi notelor au fost responsabile Cécile Dogniez şi Marguerite Harl, care au adunat laolaltă contribuţiile tuturor membrilor echipei şi s-au îngrijit de alcătuirea volumului francez.
Selecţie, traducere, adaptare şi adăugiri de Cristian Gaşpar.

Introducere la Iona

I. Titlul, conţinutul şi datarea Cărţii lui Iona

Formula cu care se deschide Cartea lui Iona, „Şi a fost un cuvânt al Domnului către Iona", ţine loc de titlu acestei cărţi profetice de dimensiuni relativ reduse. Formula este oarecum neobişnuită pentru că ea nici nu-l identifică pe Iona drept „profet", nici nu prezintă cartea lui ca pe o „viziune", aşa cum se întâmplă, de pildă, în cazul lui Abdias şi Naum, ori măcar ca un „oracol", precum la Naum, Avacum sau Malahia.

Cartea lui Iona se deosebeşte în mai multe privinţe de cărţile celorlalţi profeţi minori: ea nu se înfăţişează cititorului ca o culegere de oracole, ci ca o relatare a misiunii primite de Iona de la Dumnezeu; subiectul ei nu este poporul ales al lui *YHWH*, ci un neam păgân, cel al niniviţilor, şi pocăinţa acestuia; din cauza „dublei sale greşeli" (E. Bickerman), neascultarea poruncii lui Dumnezeu şi mânia de care e încercat Iona văzând bunătatea Acestuia, personajul principal nu este un erou propriu-zis, ci, mai curând, un anti-erou. În sfârşit, Dumnezeu Însuşi nu este înfăţişat aici ca un Dumnezeu răzbunător sau binevoitor doar faţă de Israel; dimpotrivă, Dumnezeul lui Iona e liber să-Şi reverse mila asupra cui vrea şi ia aminte la El, chiar şi asupra păgânilor, dându-i astfel profetului, cu ironie bonomă, o pildă de îndurare şi universalism.

Putem totuşi recunoaşte cu uşurinţă în Cartea lui Iona teme ce apar frecvent în Biblie, precum ameninţarea cu pedeapsa divină şi şovăiala profetului de a împlini misiunea încredinţată lui, asemenea lui Moise (Ex. 4,10--13) sau Ilie (3Rg. 19,3-4).

Împărţirea Cărţii lui Iona în patru capitole şi în tradiţia masoretică, şi în LXX reflectă foarte bine subiectul ei. În capitolul 1, Iona primeşte poruncă de la Dumnezeu să meargă şi să avertizeze poporul din Ninive, dar şovăie în faţa acestei însărcinări şi încearcă să fugă pe mare la Tharsis. Furtuna care se abate ameninţătoare asupra corăbiei pe care se îmbarcase Iona nu se potoleşte decât atunci când marinarii îl aruncă peste bord pe profet. În capitolul 2, la porunca Domnului, Iona e înghiţit de o namilă de peşte şi,

după ce înalţă o rugăciune către Domnul, este eliberat şi ajunge din nou pe uscat (v. 2,11). În capitolul 3, Iona pleacă în sfârşit la Ninive spre a vesti distrugerea cetăţii, dar locuitorii acesteia se pocăiesc până la unul şi Dumnezeu Se răzgândeşte în privinţa lor. În capitolul 4 îl întâlnim pe Iona, furios din pricina aparentei inconsecvenţe divine, rugându-se Domnului să-Şi ducă la bun sfârşit planul de nimicire. În final, Dumnezeu îi lămureşte profetului motivul milostivirii Sale.

Întreaga carte prezintă o unitate compoziţională remarcabilă, în ciuda introducerii în mijlocul textului narativ în proză, probabil de către un interpolator tardiv, a rugăciunii lui Iona (vv. 2,3-10), text poetic.

În privinţa datării originalului ebraic, unii biblişti au înclinat să-l identifice pe Iona cu „Iona, fiul lui Amathi, profetul din Gethchober" pomenit în 4Rg. 14,25 şi, în consecinţă, să plaseze compunerea Cărţii profetului Iona în prima jumătate a secolului al VIII-lea î.H., în vremea regelui Ieroboam al II-lea. De altminteri, cei doi Iona fuseseră identificaţi încă din Antichitate, de pildă de Flavius Iosephus (*AI* 9.205). Alţii însă l-au situat pe Iona în vremea când Ninive, capitala Asiriei, mai era încă o metropolă însemnată, înainte să cadă în stăpânirea medului Cyaxares în 612 î.H. În fine, alţi cărturari au socotit că Iona a trăit probabil cu mult după căderea Ninivei, întemeindu-se tocmai pe indiciile oferite de textul cărţii profetului, care sugerează că naratorul vorbeşte de timpuri de mult apuse; astfel, în v. 3,3 putem citi că Ninive „era" o cetate măreaţă, iar în v. 3,6 autorul îl pomeneşte pe regele acesteia fără a-i da însă numele. Cu toate că pentru iudaismul postexilic niniviţii au ajuns un simbol al duşmanilor lui Israel, datarea cea mai credibilă a compunerii textului este una destul de târzie, după exil, nu mai înainte de anul 400 î.H. În partea cealaltă, nu putem însă coborî mai jos de epoca elenistică, de vreme ce Cartea lui Tobit, alcătuită fără îndoială în secolul al II-lea î.H., îl pomeneşte în v. 14,4 pe Iona ca prevestitor al căderii Ninivei[1].

II. Locul Cărţii în canonul biblic

În TM, Cartea lui Iona este aşezată între Abdias şi Miheea, în vreme ce în LXX ea apare între Abdias şi Naum, probabil ca urmare a intenţiei redactorilor de a grupa la un loc textele referitoare la Ninive. În mod excepţional,

1. Cel puţin în varianta din manuscrisele *Vaticanus* şi *Alexandrinus*, căci în *Sinaiticus* e pomenit Naum.

un manuscris qumranic, 4Q76 (4QXII[a]), aşază Cartea lui Iona după cea a lui Malahia (*cf.* O.H. Steck, „Zur Abfolge Maleachi-Jona in 4Q76 [AQXII[a]]", *ZAW* 108, 1996, pp. 249-253). Într-un pasaj din *Midrash Rabbah*, Cartea lui Iona e socotită de sine stătătoare în canonul Scripturii, despărţită de ceilalţi profeţi minori (*Rabbah* la Num. 18,21).

În LXX, Cartea lui Iona este împărţită în patru capitole, la fel ca în tradiţia iudaică. Ediţiile Rahlfs şi Ziegler, al căror text este identic cu excepţia v. 2,10, prezintă textul narativ în proză continuă, iar psalmul sub formă de stihuri; am păstrat această înfăţişare a textului şi în ediţia de faţă. Cântarea lui Iona (vv. 2,3-10) este transmisă de două ori, o dată aici şi încă o dată ca a şasea din cele nouă cântări extrase din textele biblice şi adăugate de Biserica greacă Psalmilor începând cu secolul al V-lea d.H. Diferenţele de text între cele două versiuni sunt puţine şi vor fi menţionate în notele prezentei traduceri.

Textul grec al Cărţii lui Iona a ajuns până la noi fragmentar şi în sulul celor Doisprezece Profeţi descoperit la Nahal Hever (8Hev), care păstrează următoarele porţiuni: 1,14–2,7; 3,2-5; 3,7–4,4. Cartea e aşezată, ca în TM, după cea a lui Miheea, iar numele profetului e atestat în v. 4,1 sub forma Ιωνα. Textul e identic cu cel din LXX, cu excepţia unor corecturi ocazionale, toate menite să-l (re)apropie de originalul ebraic (vezi, de pildă, 3,3.4.8.9).

III. Traducerea în greacă

Aşa cum intuise încă de mult H.St.J. Thackeray şi cum au demonstrat mai pe urmă J. Ziegler şi T. Muraoka, traducerea în greacă a Cărţilor celor Doisprezece Profeţi a fost făcută de un singur autor, probabil acelaşi care a tălmăcit şi Isaia, Ier. 1–28, Iez. 1–27 şi 40–48, într-o epocă ulterioară traducerii Pentateuhului. Versiunea greacă a Cărţii lui Iona îi aparţine deci acestui traducător anonim, căruia textul ebraic, de-a dreptul facil aici în comparaţie cu pasajele obscure şi uneori imposibil de descifrat ce abundă în cărţile celorlalţi profeţi minori, nu i-a creat mari probleme de înţelegere. Doar textul rugăciunii lui Iona, dificil în TM, pare să-i fi pus la încercare iscusinţa. Deşi în unele pasaje e limpede că tălmăcitorul a interpretat greşit textul original, aceasta nu l-a împiedicat să recompună un text poetic propriu de o frumuseţe aparte, cu ajutorul unor adaosuri personale (cuvinte, efecte poetice).

Versiunea din LXX este o traducere fidelă modelului, de care diferă foarte puţin. Diferenţele cantitative sunt rare: „plusuri" în 1,11.12; 2,3.10; 3,2;

4,3.4 şi „minusuri" în 1,4; 3,9; 4,7. Cele mai însemnate diferenţe calitative privesc schimbarea afirmaţiei din TM „Tu ai ridicat..." într-o rugăminte în LXX: „Să se ridice..."; păsuirea acordată ninivitilor, trei zile în loc de patruzeci ca în TM (v. 3,4), şi atitudinea lui Iona faţă de îndurarea lui Dumnezeu: întristare în loc de mânie, aşa cum citim în TM (vv. 4,1.4). Trebuie, de asemenea, pomenită şi opţiunea interesantă pentru gr. κῆτος „monstru marin", în traducerea noastră „o namilă de peşte", spre a reda ebr. *dagh gādhol* „peşte mare", *dagh* fiind tradus de obicei cu ἰχθύς „peşte" (v. 2,1). Merită reţinută şi identificarea ebr. *qīqāyōn* drept κολόκυνθα „vrej de dovleac", în vreme ce majoritatea traducerilor moderne ale TM preferă aici „ricinul" (v. 4,6). Alte diferenţe sunt lesne de explicat prin lecturi greşite sau diferite ale originalului (vezi exemple în vv. 1,9; 2,3.6.7 şi notele *ad loc.*), printr-o segmentare a textului diferită de cea a masoreţilor (vv. 2,3.6.10; 3,8) ori prin amintirea altor texte biblice (v. 1,2, unde „strigătul", absent din TM, trimite la „strigătul împotriva Sodomei şi Gomorei" din Gen. 18,20).

Textul a fost tălmăcit într-o greacă limpede, cu ebraismele obişnuite (vv. 2,5.7; 3,4.10; 4,2.8.10), dar şi cu multe echivalări care vădesc o preocupare deosebită de a adapta limbii greceşti expresii idiomatice din ebraică; cu foarte puţine *hapax*-uri (vezi totuşi vv. 1,3; 4,8.10) şi cu rare calcuri semantice. Deşi n-a reprodus întotdeauna bogăţia lexicală a originalului, traducătorul a introdus ici şi colo diferenţieri inspirate probabil de preocupări teologice. Astfel, dacă TM foloseşte un singur verb pentru „a se înspăimânta" în vv. 1,5 şi 1,10 (cu referire la marinarii temători pentru vieţile lor) şi în v. 1,9 (când vorbeşte de Iona care se teme de Domnul), în LXX traducătorul a folosit φοβέομαι, cu sens neutru în primul caz, dar σέβομαι, cu sens specific sacral (tradus de noi „a se închina") în cel de-al doilea. Tot astfel, deşi în TM acelaşi cuvânt descrie „mânia" Domnului (v. 3,9) şi „mânia" lui Iona (v. 4,1), traducătorul LXX distinge cu grijă reacţia Divinităţii (ὀργή) de sentimentul omenesc (συνεχύθη „s-a tulburat").

Stilul narativ al traducerii este specific Cărţii lui Iona, singura dintre cărţile Celor Doisprezece care are o tramă narativă continuă, bine articulată în original prin folosirea din belşug a conjuncţiei „şi" (ebr. *waw*). Tonalitatea epică orală, evidentă în TM, a fost sesizată de traducătorul LXX, care a redat-o foarte nimerit în greacă, folosind din abundenţă frazele legate prin „şi" καί, chiar şi acolo unde în limbile moderne s-ar impune folosirea altei conjuncţii. Am încercat pe cât s-a putut să păstrăm în româneşte acest

stil oral-narativ, care dă întregii cărţi o atmosferă fermecătoare de basm, traducând cât se poate de aproape de LXX, unde chiar prima frază a povestirii începe cu un asemenea „şi" narativ: „Şi a fost un cuvânt al Domnului..." (v. 1,1).

Inserată în această povestire cu caracter oral, rugăciunea lui Iona este un text poetic ce aparţine genului antologic, fiind, de fapt, alcătuită din numeroase pasaje care preiau sau imită stilul Psaltirii (vezi, de pildă, vv. 2,3.4.6.7.10). În TM, ea este chiar structurată asemenea Psalmilor: versetele sunt alcătuite fiecare din câte două stihuri (unul singur în v. 2,9), care-şi răspund unul altuia cu ajutorul unor paralelisme sau al unor antiteze. Textul din LXX păstrează urme ale acestei forme poetice: astfel, în v. 2,3 „ai ascultat" (ἤκουσας) îi răspunde lui „mi-a dat ascultare" (εἰσήκουσεν), deşi TM are două verbe diferite, iar stihurile sfârşesc, la fel ca în ebraică, cu două forme ale pronumelui de persoana I („meu... mie", μου... μου).

În interiorul stihurilor, traducătorul s-a străduit să împace traducerea literală cu grija pentru ritm; de aceea, s-a folosit de forme ale pronumelui personal mai des decât ar fi cerut logica limbii greceşti, mai des chiar decât a făcut-o originalul ebraic (în v. 2,3 de cinci ori faţă de trei ocurenţe în TM, creând un efect ritmic remarcabil: „În strâmtorarea *mea*, strigat-am către Domnul Dumnezeul *meu* şi mi-a dat ascultare *mie*/ Chemarea *mea* din pântecele iadului ai ascultat-o, glasul *meu*"). La fel se întâmplă în vv. 3,4.5.6, deşi nu a fost întotdeauna posibil să redăm în româneşte asemenea subtilităţi stilistice. În fine, în v. 2,8, „ruga-*mi*" este sugestiv încadrată între „pân' la *Tine*" şi „templul *Tău*", iar stihul 10a începe, ca în ebraică, cu „eu" şi se sfârşeşte cu „Ţie".

Constrâns să scrie cu mijloace proprii un nou poem, traducătorul Cărţii lui Iona a reuşit, se pare, să făurească un text de o muzicalitate originală şi perfect potrivită semnificaţiei spirituale a rugăciunii profetului.

IV. Receptarea Cărţii lui Iona în exegeza iudaică şi creştină

Cartea lui Iona s-a bucurat de o atenţie deosebită atât din partea comentatorilor evrei, cât şi din partea Părinţilor, şi de aceea secţiunea dedicată exegezei în introducerea de faţă este cu mult mai întinsă decât în cazul celorlalţi profeţi minori.

Interpretările date Cărţii lui Iona sunt, în mare măsură, împărtăşite de cele două tradiţii exegetice; astfel se întâmplă, bunăoară, cu explicaţia dată

fugii lui Iona (v. 1,3), cu faptul că profetul era conştient de convertirea iminentă a păgânilor (v. 4,1), cu simbolismul psihologic atribuit furtunii (v. 1,4), cu transformarea corăbiei în tribunal (v. 1,8) şi cu atitudinea lui Iona după ce şi-a rostit profeţia către niniviţi (vv. 4,1 şi 4,5). Cu toate acestea, aluzia lui Iisus la Iona cuprinsă în evanghelii a determinat apariţia unei lecturi tipic creştine, care priveşte povestea lui Iona ca pe o prefigurare tipologică a morţii şi învierii lui Hristos. Cele două tradiţii exegetice se mai deosebesc şi în privinţa importanţei pe care o acordă mântuirii niniviţilor.

E cu neputinţă a rezuma aici în câteva pagini documentaţia imensă strânsă de Y.-M. Duval în jurul *Comentariului la Cartea lui Iona* compus de Ieronim şi prezentată în cele două tomuri ale studiului său intitulat *Le Livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine* (Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1973), precum şi în notele ediţiei sale a textului ieronimian (SC 43, 1956). Duval a reunit într-un studiu savant şi temeinic un număr uriaş de texte iudaice şi creştine, greceşti şi latineşti, compuse înainte şi după Ieronim, prezentând, comentând şi sintetizând o seamă de lucrări mai puţin cunoscute privitoare la această carte biblică de dimensiuni reduse. Urmându-i pe editorii BA în dorinţa lor de a-i dărui cititorului măcar puţin din această bogăţie spirituală, am preferat să traducem aici în întregime secţiunea referitoare la exegeza Cărţii lui Iona, care cuprinde trimiteri nu doar la obişnuitele comentarii patristice greceşti la profeţii minori, ci şi la o mulţime de interpretări iudaice şi creştine, inclusiv la cea ieronimiană, care se inspiră adesea din Părinţii greci. Cititorii interesaţi de un studiu mai aprofundat al subiectului vor găsi în paragrafele ce urmează trimiteri constante la discuţiile detaliate din studiul lui Duval.

1. *Tradiţiile iudaice*

În aceste tradiţii, Cartea lui Iona ocupă un loc aparte, de vreme ce nu cuprinde nici o referire la poporul ales, ci priveşte soarta unei cetăţi păgâne, Ninive. Cu toate acestea, Iona este cel mai bine cunoscut între cei Doisprezece Profeţi, iar profeţia sa a fost chiar socotită de unii drept o carte biblică aparte (vezi *supra*). Învăţătura morală şi religioasă pe care o cuprinde privind datoria de a da ascultare cuvântului divin, îndemnul la pocăinţă şi încrederea în mila Domnului au făcut ca această carte să fie pomenită adesea de rabinii primelor veacuri şi să fie chiar introdusă în uzajul liturgic sinagogal, unde era citită în întregime în după-amiaza sărbătorii de Yom Kippur, zi a pocăinţei şi a mărturisirii păcatelor.

Flavius Iosephus, care, în general, se arată puțin interesat de profeții biblici, a consacrat o atenție cu totul excepțională lui Iona în *Antichitățile iudaice* (9,205-14), rezumând textul ebraic din TM, în care vede nu o narațiune cu caracter legendar, ci o pagină din istoria politică a lui Israel: astfel, el îl identifică pe Iona cu profetul care a profețit împotriva regelui Ieroboam (vezi *supra*) și reține din profeția sa mai cu seamă prevestirea sfârșitului cetății Ninive[2].

Omilia pseudo-philoniană la Cartea lui Iona, atribuită de tradiție lui Philon din Alexandria, deși acesta nu pomenește nicăieri povestea profetului, la fel cum nu se referă la nici unul din Cei Doisprezece (cu excepția citării anonime a trei pasaje din Osea și Zaharia), este probabil un produs al predicatorilor iudei din epoca elenistică[3]. Din acest text aflăm că profetului Iona i se dezvăluise dinainte că Ninive va fi mântuită. Omilia cuprinde, de asemenea, câteva teme ce vor apărea mai târziu și în alte texte iudaice și creștine: Iona este un exemplu tipic al dreptului care rămâne nevătămat în mijlocul furtunii; salvarea sa este o dovadă a învierii trupului (par. 25); niniviții sunt o prefigurare a neamurilor care vor aduce mulțumiri lui Dumnezeu și se vor împărtăși de aceeași mântuire pe care Atotputernicul, în iubirea Sa de oameni, o dăruiește tuturor fāpturilor.

Interpretarea targumică a Cărții lui Iona este caracterizată de câteva trăsături importante: o insistență aparte asupra rugăciunii în vv. 1,5.6.14; 2,3.10 și 3,8, pasaje unde TM vorbește doar de strigătul după ajutor al profetului, precum și asupra faptului că în v. 3,9 nu poate fi vorba de „răzgândirea" lui Dumnezeu, ci de pocăința păcătoșilor, ceea ce se potrivește bine cu contextul penitențial al citirii Cărții lui Iona în liturghia sinagogală (vezi *supra*). Merită, de asemenea, amintită evitarea intenționată a referirilor antropomorfice la divinitate în textul biblic (de pildă, în vv. 2,5 și 2,10) prin introducerea conceptului de „Memra divină". Targumul modifică în același sens referirea din v. 1,5 la „dumnezeii" cărora li s-au închinat marinarii, înlocuind-o cu o trimitere la „idolii" acestora, despre care o glosă adaugă că „ei au văzut că erau neputincioși". În v. 2,6, Targumul identifică „Marea Trestiilor" (în LXX: „genune fără fund") cu Marea Roșie, urmând astfel o tradiție midrașică potrivit căreia Dumnezeu i-ar fi arătat lui Iona drumul urmat de evrei atunci când, la ieșirea din Egipt, au trecut prin Marea Roșie.

---

2. Pentru amănunte, vezi L.H. Feldman (1992, pp. 1-29).
3. Vezi Duval, *op. cit.*, pp. 77-82; textul *Omiliei* s-a păstrat în armeană și a fost tradus în latină de J.B. Aucher în 1826.

În legătură cu povestea lui Iona aruncat în mare (v. 1,15), un text interesant din Targumul palestinian la Deuteronom (Neofiti 1) precizează, pornind de la Legea care este „aproape" de om (Deut. 30,11-14), că nu e nevoie de un Moise care să o caute „suindu-se la cer", nici de un Iona care să o aducă la suprafață „cufundându-se în adâncurile Mării celei Mari". Comentatorii au arătat că la această tradiție iudaică, ce îi pune în paralel pe Moise și pe Iona, unul „suindu-se la cer", iar celălalt „cufundându-se în adâncuri", a făcut probabil aluzie Apostolul Pavel în Ef. 4,8-9[4].

Nu lipsite de interes sunt și interpretările iudaice tardive ale poveștii lui Iona ca, de pildă, aceea din culegerea *Pirqe Rabbi Eliezer* (secolul al VIII-lea), cap. 10; aici povestea profetului e plasată în epoca venirii lui Mesia, când morții vor învia și neamurile, reprezentate de cei șaptezeci de marinari de pe corabia cu care călătorește Iona, se vor converti. În cap. 43, niniviții sunt amintiți drept exemplu de pocăință: mulțumită postului lor de trei zile, Dumnezeu „Se răzgândește" în privința lor și Își ține-n frâu mânia vreme de patruzeci de ani, după care, cum niniviții se reîntorc la vechile lor răutăți, îi pedepsește, cufundându-i în Șeol, „Sălașul Morților". Mântuirea universală nu este așadar cu putință[5]. În *Midraș*-ul Cărții lui Iona (secolul al IX-lea) găsim și interpretări mai vechi de sorginte filozofică și elenistică, păstrate mai târziu în tălmăcirea mistică a Zohar-ului medieval, care seamănă în mod surprinzător cu interpretarea creștină a lui Irineu al Lyonului: povestea lui Iona e o alegorie a sufletului omenesc, furtuna – o pedeapsă cu intenție pedagogică, salvarea lui Iona – o dovadă a învierii trupului etc.[6]

Toate aceste mărturii dovedesc că interpretările creștine nu au apărut într-un vid exegetic, ci pe fundalul unor tradiții interpretative iudaice mai vechi, pe care uneori le-au preluat și transformat, sau în raport cu care s-au definit polemic.

2. *„Semnul lui Iona" în Noul Testament*

În Noul Testament nu găsim citate literale din Cartea lui Iona, deși există mai multe versete din ceilalți profeți minori. Expresia „sufletul meu e întristat până la moarte" (Mt. 26,38), prezentă și în Iona 4,9, este mult prea

4. Vezi Duval, *op. cit.*, pp. 75-76, cu trimiterile bibliografice de rigoare.
5. Vezi *ibidem*, pp. 98-103 și *Pirqué de Rabbi Éliézer*, trad, fr. M.-A. Ouaknin și E. Smilévitch.
6. Vezi Duval, *op. cit.*, pp. 103-111.

curentă pentru a fi socotită un citat propriu-zis. În schimb, aluzia lui Iisus la povestea lui Iona, însoţită de comentariile privitoare la contemporanii Săi, joacă un rol important în tradiţia exegetică creştină a cărţii profetului.

Când cărturarii şi fariseii I-au cerut lui Iisus un semn, Acesta le-a răspuns că „unui neam preacurvar şi viclean" nu i se va da alt semn decât „semnul profetului Iona" (Mt. 12,38-39; Lc. 11,29-30). După Matei, Iisus Şi-a lămurit spusele printr-o comparaţie: „Căci, după cum Iona «a stat trei zile şi trei nopţi în pântecele peştelui», tot aşa şi Fiul omului va sta trei zile şi trei nopţi în inima pămîntului" (Mt. 12,40). Versetul următor lămureşte şi mai bine motivul citării lui Iona drept exemplu: niniviţii s-au pocăit atunci când Iona a ieşit din pântecele peştelui şi le-a vestit pieirea cetăţii, astfel că la Judecata de Apoi ei vor fi acuzatorii generaţiilor care nu se vor pocăi urmându-le pilda, deşi, odată cu venirea Fiului Omului, „iată, mai mult decât Iona [este] aici!" (Mt. 12,41). Aceeaşi explicaţie apare în textul evangheliei după Luca (vv. 11,30-32).

Iisus S-a referit la povestea lui Iona din două motive: întâi, pentru a vesti moartea, îngroparea şi învierea Sa, a cărei dată este fixată de precizarea „trei zile şi trei nopţi" pentru „a treia zi" (aşa cum şi în Os. 6,2 e vorba tot despre „a treia zi", dar în alt context). Asfel, Pavel va scrie în 1Cor. 15,4 că Iisus a înviat a treia zi „după Scripturi". Pe de altă parte, Iisus le adresează contemporanilor Săi un avertisment aspru: aceştia trebuie să se pocăiască asemenea niniviţilor, de vreme ce semnul pe care-l primesc este cu mult mai însemnat decât cel dat de Iona oamenilor din vremea sa.

Cuvintele acestea nu lasă loc de îndoială pentru cititori: neamul care a primit „semnul" lui Iisus (adică învierea Sa) trebuie să se pocăiască asemenea niniviţilor. Profetul devine aşadar prefigurarea tipologică a Mântuitorului, dar numai în ceea ce priveşte povestea lui (*i.e.* efectul produs asupra contemporanilor la ieşirea din pântecele peştelui), nu însă şi prin persoana sa. Cuvintele lui Iisus („mai mult decât Iona [este] aici!") dau de înţeles că moartea şi învierea Sa sunt mai presus decât experienţa profetului. Părinţii au înţeles prea bine cât de limitată este asemănarea dintre profet şi Mântuitor, atrăgând atenţia că experienţele trăite de cei doi trebuie deosebite cu grijă. În acest sens au scris Origen (*Contra Cels.* 7,57), Chiril al Ierusalimului (*Cat.* 14,17-20, o comparaţie amănunţită între cei doi), Atanasie al Alexandriei, care nu reţine dintre apropierile între Iisus şi Iona decât pe cea privind cele „trei zile" τριήμερον (*Contra Arianos* 3,22-23), şi Theodoret al Cyrului, care opune moartea cea adevărată a lui Hristos celor trei zile petrecute „în

umbra morţii" de Iona. Vasile al Cezareei, străbătând mărturiile profeţilor pentru a le aduna pe cele referitoare la Hristos, va declara că n-a aflat nimic în Cartea lui Iona, deşi aceasta trebuie totuşi citată de vreme ce Iisus Însuşi a folosit cuvintele profetului în comparaţia celor „trei zile şi trei nopţi" (*Eclogae propheticae* 3,16).

3. *Interpretările creştine ale Cărţii lui Iona*

Interpretările Cărţii lui Iona datorate Părinţilor Bisericii s-au structurat, cum era de aşteptat, în jurul aluziei evanghelice la „semnul lui Iona", fără însă a se rezuma la aceasta. Numeroase alte teme i-au inspirat pe comentatorii patristici: pocăinţa niniviţilor, fuga lui Iona, rugăciunea sa din adâncuri, „răzgândirea" lui Dumnezeu, tristeţea lui Iona, precum şi alte elemente ale povestirii care se pretau la o interpretare moralizatoare sau simbolică.

Cea mai veche referire creştină la Cartea lui Iona îi aparţine lui Clement al Romei care, la sfârşitul secolului I d.H., se apleacă mai ales asupra pocăinţei niniviţilor, „deşi aceştia erau străini de Dumnezeu" (*Ep. ad Cor.* 7,7). Şi pentru Iustin pocăinţa şi mântuirea niniviţilor sunt tema principală a cărţii, mai cu seamă din perspectiva polemică antiiudaică a operei sale: Iustin aşază aluzia lui Iisus în contextul ei istoric, insistând asupra necredinţei evreilor contemporani ai Mântuitorului în faţa „semnului" care li s-a dat prin învierea Lui; spre deosebire de niniviţi, contemporanii lui Hristos nu s-au convertit pentru că ei erau „generaţie vicleană" (*Dial.* 107-108).

Procedând cu totul altfel, Irineu apropie povestea lui Iona de destinul întregii omeniri, descoperind în ea un mesaj teologic: Iona este o figură a „omenirii" (Adam), iar povestea sa înfăţişează de fapt istoria mântuirii universale; Dumnezeu a îngăduit ca la început „omenirea" să fie înghiţită de monstrul marin (*i.e.* de rău) „nu ca să piară cu totul", ci „pentru că Dumnezeu pregătea dinainte dobândirea mântuirii pe care a înfăptuit-o Cuvântul prin mijlocirea «semnului lui Iona»". Deşi Irineu nu o spune lămurit, „semnul lui Iona" este neîndoielnic moartea şi învierea lui Iisus. Mântuirea dăruită de Dumnezeu este „o mântuire nesperată" în urma căreia omul se poate dărui slăvirii lui Dumnezeu (*Adv. haer.* 3,20,1). Irineu pomeneşte doar în treacăt pocăinţa niniviţilor. Interpretarea lui Iona ca simbol al „omenirii" va fi reluată de alţi câţiva exegeţi creştini (cum am văzut mai sus, ea aparţine şi tradiţiei rabinice). Astfel, pentru Metodiu al Olimpului (*De res.* 2,25), povestea lui Iona este de fapt povestea căderii lui Adam, călător pe corabia vremii, supus ispitelor vieţii pământeşti (pântecele monstrului

marin), reînviat după cele trei cicluri temporale[7]. Tot la Irineu găsim şi atestarea comparaţiei între înghiţirea lui Iona de către peşte şi pogorârea lui Iisus la iad, o temă pe care o vom întâlni adesea în comentariile patristice (vezi *Adv. haer.* 3,6,2; 18,3; 19,3; 21,6; 5,31,1).

Cele „trei zile şi trei nopţi" petrecute de Iona în pântecele monstrului, foarte rar interpretate de Părinţi ca o pedeapsă pentru refuzul profetului de a vesti cuvântul divin, au fost înţelese ca o prefigurare a morţii lui Hristos şi a pogorârii Sale la iad. Între multele texte patristice relevante, vezi Vasile al Cezareei, *Eclogae* 3,7, *De spiritu sancto* 14,32; Chiril al Ierusalimului, *Cat.* 14,17-18; Grigore al Nyssei, *De tridui spatio*, GNO vol. 9, pp. 277; Hesychios din Ierusalim; Chiril al Alexandriei. Alţii vor adăuga aici şi momentul învierii: vezi în special Ioan Gură de Aur, *In Matth.* 43,1-2; 88,1; 90,1; *In Io.* 23,2; *In Ep. 1 ad Cor.* 38,3.

Pentru Chiril al Ierusalimului (*Cat. myst.* 2,4) şi pentru Părinţii capadocieni, cele trei zile ce despart moartea lui Hristos de învierea Sa sunt retrăite periodic în *triduum*-ul pascal. Plasată în context baptismal, coborârea lui Iona în fundul apelor şi suirea sa din nou la lumină pot, de asemenea, simboliza ritul botezului; se poate chiar ca tripla cufundare a celui botezat să aibă, alături de alte înţelesuri, şi menirea de a aminti cele „trei zile" petrecute de Iona în pântecele peştelui[8]. Pe de altă parte, unii Părinţi au văzut în ieşirea lui Iona nevătămat din pântecele monstrului o dovadă ce întăreşte credinţa în învierea trupului: vezi Irineu, *Adv. haer.* 5,5,2; Tertulian, *De carnis resurrectione* 32; Metodiu al Olimpului, *De resurrectione* 2,18; Ioan Gură de Aur, *In Ep. 1 ad Cor.* 40,2; Chiril al Alexandriei.

Se cade să stăruim aici în chip aparte asupra interpretării lui Hesychios din Ierusalim, pentru că el atestă existenţa, în prima jumătate a veacului al V-lea d.H., a unei comparaţii tipologice amănunţite între Iona şi Iisus, cu o marcată funcţie polemică: întreaga carte profetică e citită ca o prevestire a faptelor lui Hristos faţă de Sinagogă şi îndreptate către neamuri. În afara gloselor hesychiene ce însoţesc textul verset cu verset, un rezumat sistematic prezintă această tălmăcire: „Iona este prefigurarea tipologică a lui Hristos; corabia, a sinagogii iudeilor; marinarul de la prova, a lui Moise; marinarii, a profeţilor; marea, a suferinţelor cu care El ne-a plătit mântuirea;

---

7. Trecutul, prezentul şi viitorul; în această privinţă, pentru amănunte, vezi Duval, *op. cit.*, pp. 150-154.
8. *Ibidem*, pp. 252-253 şi n. 68.

trasul la sorți, a voinței Tatălui ca Fiul să fie aruncat în marea suferințelor și să intre în pântecele monstrului marin, adică al morții; acolo petrece trei zile și trei nopți. După aceea Își vestește evanghelia printre neamuri, iar acestea, pocăindu-se, sunt mântuite"[9]. Un alt rezumat[10], ceva mai întins, dă mai întâi tâlcuirea tradițională (Iona este „semnul venirii Mântuitorului și al îngropării sale vreme de trei zile, a înmormântării sale și a ieșirii nevătămate din monstrul marin"), pentru ca mai apoi să adauge o interpretare alegorică a colibei construite de Iona, a vrejului de dovleac și a umbrei pe care acesta i-o ține (v. 4,5, *i.e.* Sinagoga și Legea), a viermelui (v. 4,7, *i.e.* neamurile ce vin în zori) și a întristării lui Iona-Iisus (v. 4,9, *i.e.* Iisus ar fi dorit ca și ea, adică Sinagoga, să aibă parte de mântuire).

Omiliile 12 și 13 alcătuite de Vasile al Seleuciei la mijlocul secolului al V-lea d.H. și închinate interpretării Cărții lui Iona[11] sunt centrate mai ales pe tema „iubirii de oameni" (φιλανθρωπία) a lui Dumnezeu. Câteva dintre părerile autorului au o dimensiune teologică. Astfel, în *Or.* 13,1 citim că Iona, care nu-L vestește pe Hristos prin cuvinte, ci prin întâmplările din viața sa: înghițit vreme de trei zile, apoi ieșit din nou la lumină nevătămat, ne învață că „moartea este începutul nemuririi", iar „viața încolțește încă din mormânt". În v. 13,2, cufundarea în mare și suirea la lumina zilei întruchipează dublul gest al botezului, totodată moarte și înviere. În v. 13,3, Vasile al Seleuciei se oprește îndelung asupra mântuirii dobândite de toate neamurile ca urmare a îngropării lui Hristos (prefigurată de înghițirea lui Iona), stăruind asupra multelor neplăceri pe care le îndură profetul spre a vesti această mântuire universală.

4. *Problema fugii lui Iona (v. 1,3)*

Neascultarea lui Iona față de Dumnezeu a pus multe probleme cititorilor textului biblic, fie ei iudei ori creștini; aceștia au justificat fuga lui Iona invocând motive religioase ori psihologice. Astfel, Iona fuge pentru că a profeți nu este cu putință decât „în fața Domnului", adică pe pământul lui Israel (Ps.-Philon, *Hom. Ion.* 44, Ieronim, Theodor al Mopsusestiei, Theodoret, Chiril al Alexandriei); pentru că nu se poate împăca cu gândul

9. Text tradus după Duval, *op. cit.*, pp. 634 și 644.
10. *Ibidem*, p. 644.
11. *Ibidem*, pp. 474-481.

mântuirii unei cetăţi duşmane (Vasile al Cezareei, *Or.* 12,2) şi mai ales cu posibilitatea de a trece drept mincinos, sau chiar de a suferi violenţele unui neam barbar (Grigore din Nazianz, *Or.* 2, 106-109; Ioan Gură de Aur, *De statuis* 5,5; *In Matth.* 43,2; Theodor al Mopsuestiei; Chiril al Alexandriei). Teama aceasta presupune, fireşte, cunoaşterea dinainte a milostivirii Domnului faţă de niniviţi (Ioan Gură de Aur, *De paenitentia* 2,3) şi chiar a decăderii lui Israel în urma mântuirii neamurilor (Grigore din Nazianz, *ibidem*; Ieronim). Această conştientizare a abandonării lui Israel îi cade atât de greu profetului, încât îl sileşte să nu dea ascultare Domnului (*Mekhilta* lui Rabi Ismael la Ex. 12,1, *apud* Duval, *op. cit.*, pp. 89-91; Ps.-Philon, *Hom. Ion.* 7; Theodor al Mopsuestiei, Chiril al Alexandriei). Fuga aceasta este condamnată, ea merită pedeapsa cu moartea (*Sifre* la Deut. 18,19), iar furtuna pe mare e menită să o pedepsească (Origen, *Hom. Ez.* 6,1-2; Ioan Gură de Aur, *De providentia* 6,16-19; *De paenitentia* 5,3). Pentru comentatorii creştini, episodul fugii este stânjenitor pentru comparaţia lui Iona cu Hristos. Totuşi Origen priveşte cu ochi buni refuzul lui Iona de a vesti nenorociri niniviţilor, asemănându-l şovăielii lui Moise în Ex. 4,13 şi opunând-o grabei cu care Isaia dă fuga să profeţească în Is. 6,8 (*Hom. Is.* 6,1). Părinţii subliniază faptul că, până la urmă, Iona a dat ascultare poruncii divine şi îl vor da drept pildă celor şovăielnici (vezi *infra*).

Rugăciunea rostită de Iona în burta monstrului (vv. 2,2-10) este înţeleasă de comentatori ca o prefigurare a rugăciunii lui Hristos, rostită nu în iad (Chiril al Alexandriei), ci în vremea agoniei Sale (Origen, *Com. series in Matth.* 136; Vasile cel Mare, *In Ps.* 68,2-3 şi Hesychios din Ierusalim). Dar, după cum insistă Părinţii, rugăciunea lui Hristos este cu mult mai presus decât cea a lui Iona. Cuvintele profetului I se potrivesc chiar mult mai bine Mântuitorului (Ieronim, Chiril al Ierusalimului, Theodoret). Rugăciunea profetului e socotită de tradiţia patristică un exemplu de rugăciune rostită cu credinţă şi împlinită, asemenea celei a lui Daniel, alături de care Iona apare adesea în texte şi în iconografia creştină. Asupra ei insistă în special Origen în *De oratione* 13,4: Iona e trecut pe lista celor care „s-au învrednicit de o binefacere cu ajutorul rugăciunii", căci ea este un exemplu de rugăciune ascultată şi împlinită chiar în pofida unui vrăjmaş atât de puternic precum Leviathanul („namila de peşte" care-l înghite pe Iona, identificată cu monstrul marin pomenit în Iov 3,8).

5. *O dificultate teologică: „răzgândirea" lui Dumnezeu (v. 3,9)*

Problema „răzgândirii" lui Dumnezeu ce apare în vv. 3,9-10 (ca, de altminteri, şi în Ioel 2,14) le-a dat de furcă atât exegeţilor, cât şi lui Iona însuşi. Chiar în Scriptură ideea unei „răzgândiri" a lui Dumnezeu este clar dezminţită: astfel în 1Rg. 15,29 şi la profeţi precum Isaia (v. 45,23) şi Malahia (v. 3,6), care declară că Dumnezeu nu-Şi ia cuvântul îndărăt nici nu Şi-l schimbă. Problema aceasta a fost demult discutată de iudei şi de creştini în legătură cu o seamă de texte biblice; vezi, de pildă, tratatul lui Philon *Quod Deus sit immutabilis* sau scrieri ale lui Tertulian împotriva marcioniţilor precum *Adv. Marc.* 2,24. Origen citează „răzgândirea" lui Dumnezeu în privinţa niniviţilor drept exemplu de limbaj antropomorfic cu intenţie pedagogică (*Hom. Num.* 16,4, cu referire la Num. 23,19) şi precizează că ameninţarea împotriva Ninivei fusese pronunţată nu de Dumnezeu, ci de Iona. De asemenea, Origen foloseşte *Omilia* 18 la Cartea lui Ieremia în bună parte ca să demonstreze că termeni precum „căinţă" sau „răzgândire" dovedesc adaptarea limbajului divin la măsura oamenilor spre a determina convertirea acestora. Limbajul acesta cu intenţie pedagogică poate lua forma unei înşelăciuni menite să-i convertească pe oameni, aşa cum Origen explică în omilia următoare, citând tocmai exemplul ameninţărilor împotriva niniviţilor. Pentru a explica de ce acestea nu s-au împlinit, Origen recurge nu la ideea unei „răzgândiri" divine, ci la aceea a unei stratageme cu scop pedagogic: „cel care spune: «încă trei zile şi Ninive va fi nimicită» (Iona 3,4) vorbea astfel [...] pentru a păcăli printr-o stratagemă care să determine convertirea". De altminteri, ameninţarea s-ar fi împlinit oricum, dacă nu aici, atunci pe cealaltă lume, dacă niniviţii nu s-ar fi convertit (*Hom. Ier.* 19,15). Aceeaşi interpretare la Theodoret: Dumnezeu nu-Şi schimbă gândul, scopul ameninţării Sale era convertirea.

6. *Pocăinţa niniviţilor în omiletica creştină*

În literatura creştină veche, Cartea lui Iona a slujit mai cu seamă drept exemplu de pocăinţă şi convertire. După părerea lui J. Allenbach, cele dintâi texte creştine care se ocupă de povestea profetului şovăielnic par a fi făcut parte dintr-o tradiţie omiletică elementară menită să-i îndemne pe creştini la botez (vezi Duval, *op. cit.*, pp. 101-107). Într-adevăr, Cartea lui Iona le pune la îndemână tuturor comentatorilor creştini exemplul pocăinţei

niniviţilor, model paradigmatic de convertire, chiar dacă mesajul baptismal al textului biblic nu este tocmai evident; cu toate acestea, Clement din Alexandria, în *Protrepticul* său, îi pomeneşte pe niniviţi (care prin „pocăinţa lor sinceră" s-au învrednicit de „mântuire") chiar într-un pasaj ce conţine un îndemn către „primirea apei celei înţelegătoare", adică a botezului.

Situaţia niniviţilor a fost adesea amintită de comentatorii creştini în legătură cu împrejurări istorice concrete: exemplul lor trebuia să-i încurajeze pe creştini să se întoarcă spre Dumnezeu în vremuri de restrişte (secetă: Vasile al Cezareei, *Hom. dicta tempore famis* 3; grindină: Grigore din Nazianz, *Or.* 16,14). Ioan Gură de Aur citează curajul de care au dat dovadă locuitorii Ninivei rămânând în cetate şi străduindu-se să îmblânzească mânia lui Dumnezeu; pentru predicatorul creştin, acest exemplu ar fi trebuit să-i facă pe concitadinii săi antiohieni să se ruşineze atunci când, după revolta împotriva lui Theodosius I în 387, erau gata să fugă din oraş, înfricoşaţi de posibilele represalii poruncite de împărat (vezi *Hom. de statuis* 5,5; 13,1; 16,1). Îndemnându-şi contemporanii să se pocăiască, Ioan Gură de Aur le aminteşte cât de scurt a fost răgazul îngăduit niniviţilor pentru pocăinţă, ceea ce ar trebui să-i convingă pe creştini să nu-şi piardă nicicând nădejdea în bunăvoinţa lui Dumnezeu (*Ad Theodorum* 1,16; *Hom. de statuis* 5,2; *De paenitentia* 1,2; 5,2). Şi aceasta cu atât mai mult cu cât creştinilor li s-a dat un răgaz mai îndelungat spre a se pocăi, în special în vremea postului mare (*In Gen. hom.* 24,6-8; 27,6; *De paenitentia* 7,4; *De beato Philogonio* 4).

Omiliştii creştini au mai găsit în povestea lui Iona şi alte exemple pe care să le ofere credincioşilor ca modele de viaţă creştină. Astfel, Iona, deşi la început a dat îndărăt nevoind să-şi îndeplinească misiunea încredinţată, până la urmă s-a supus (exemplu citat de Athanasie spre folosul lui Dracontius, care fugea de preoţie: *Ep. ad Drac.* 1,5). Iona, care a primit să se sacrifice pentru salvarea tovarăşilor săi de drum, serveşte drept model de comportament în vremea tulburărilor ecleziastice, adevărate furtuni ce primejduiau corabia Bisericii (Grigore din Nazianz, *Ep.* 135,4; Ioan Gură de Aur, *Sermo cum iret in exsilium* 2).

7. *Cartea lui Iona în context liturgic*

Mărturiile Părinţilor atestă folosirea Cărţii lui Iona în contexte liturgice care se potrivesc cu cele două mari teme profetice ale textului biblic reţinute de Biserică: învierea lui Hristos şi îndemnul la pocăinţă. Cum am văzut deja, Chiril al Ierusalimului a comentat pe larg Cartea lui Iona în folosul

catehumenilor ce urmau să se boteze de Paşti, în ziua învierii lui Hristos (*Cat.* 14,17-20). Lecţionarele bizantine atestă citirea Cărţii lui Iona, în parte (vv. 2,1-11) sau în întregime, în contextul priveghiului pascal[12]. Pe de altă parte, Iona este pomenit în vremea postului mare, răstimp al pocăinţei: aşa cum la slujba de Yom Kippur evreii citeau Cartea lui Iona pentru caracterul exemplar al pocăinţei niniviţilor, Părinţii se referă adesea la acelaşi text în omiliile lor destinate postului mare, mai cu seamă pentru a-şi îndemna ascultătorii să postească (Vasile al Cezareei, *De ieiunio* 1; Ioan Gură de Aur, *Hom. de statuis* 3,4; *In Gen. hom.* 24,6). *Constituţiile apostolice* (8,9,9) incluseseră deja acest text în liturghia sinagogală, pe care o adaptau, aşezându-l la momentul trimiterii afară a penitenţilor, care astfel erau asimilaţi niniviţilor; Ambrozie al Milanului confirmă, de asemenea, citirea Cărţii lui Iona în Joia Mare în legătură cu reprimirea penitenţilor (*Ep.* 20,25-26).

V. Cartea lui Iona în iconografia creştină şi în manuscrisele ebraice

Cât de importantă a fost citirea Cărţii lui Iona în Biserica antică e lesne de văzut în numeroasele reprezentări iconografice ale poveştii profetului. Trei scene mai ales – marinarii aruncându-l pe Iona în gura monstrului, monstrul care-l varsă pe Iona pe uscat şi Iona tolănit sub vrej – s-au bucurat de o popularitate considerabilă începând deja din secolul al II-lea d.H. în toate genurile artistice (frescă, mozaic, sculptură funerară, orfevrărie)[13]. Trebuie amintită în special prezenţa lui Iona pe numeroase sarcofage, unde reprezentarea profetului ieşind nevătămat în chip miraculos din gâtlejul monstrului marin era menită să dea speranţă în învierea defunctului. Tolănit la umbra vrejului, Iona este reprezentat în arta creştină timpurie cu trăsăturile lui Endymion dormind la umbra unui arbore somnul veşniciei. Profetul este, de asemenea, reprezentat în postură de orant, cu braţele ridicate în rugăciune: el devine astfel un simbol al mântuirii alături de alţi rugători care s-au învrednicit de ajutorul lui Dumnezeu, într-o asociere stereotipă ce corespunde listelor pe care le regăsim în izvoarele scrise: Iona, Daniel în mijlocul leilor şi cei trei tineri evrei în flăcările cuptorului din Babilon

12. Vezi H.R. Drobner, *Gregor von Nyssa. Die drei Tage zwischen Tod und Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus*, Brill, Leiden, 1982, p. 203.
13. Vezi Duval, *op. cit.*, pp. 19-39, cu o bogată bibliografie.

fuseseră deja asociaţi în tradiţia iudaică (vezi Duval, *op. cit.*, pp. 96-97 şi 3Mac. 6,6-8; Ps.-Philon, *Hom. Ion.* 25; rugăciunea sinagogală preluată de *Const. Ap.* 7,35.37), aşa cum vor fi şi în textele creştine: Irineu 5,5,2 (Ilie, Iona şi cei trei tineri sunt dovada că Dumnezeu poate învia trupul); Clement din Alexandria, într-o aluzie din *Quis diues* 41,6 (Dumnezeu dă ascultare celor aflaţi „în flăcări" şi celor ce I se roagă „din pântecele peştelui"; vezi Sir. 51,4b-5a); *Strom.* 2,103-104 (ca exemplu de tărie şi curaj); Origen, *De oratione* 13,2-4; Grigore din Nazianz, *Or.* 24,10; Grigore al Nyssei, *De oratione dominica* 1, *GNO* vol. 7.2, p. 9. Iona întruchipează mai curând pe rugătorul a cărui rugăciune, rostită cu curaj şi credinţă în mijlocul suferinţelor, este ascultată, mai degrabă decât pe creştinul botezat. Uneori, trilogia reprezentărilor lui Iona este completată cu încă o figură, Iona gânditor, aşezat pe o stâncă, poate pentru a ilustra atitudinea lui Iona în v. 4,5, aşa cum o interpretează unii Părinţi.

Am prezentat mai întâi iconografia creştină a lui Iona pentru că aceasta apare încă din Antichitate, în vreme ce reprezentări iudaice ale lui nu există pentru această perioadă[14]. Atunci când primele imagini ale lui Iona apar, târziu, în manuscrise ebraice medievale (secolele XIII-XV), ele rămân totuşi rare şi au aceleaşi subiecte ca şi echivalentele lor creştine: profetul aruncat în mare, Iona ieşind din gura monstrului şi Iona tolănit la umbra vrejului[15]. Se poate însă ca unele din detaliile ce apar în aceste ilustraţii să fie inspirate de legendele iudaice: peştele rămâne nemişcat pentru ca Iona să se poată ruga, aşa cum se spune în *Pirqe Rabbi Eliezer*, cap. 10, iar vrejul este înfăţişat mai curând ca un arbore uriaş, aşa cum e descris în *Midraş Iona.*

14. *Ibidem*, p. 29, n. 84.
15. Vezi G. Sed-Rajna, *La Bible hébraïque*, Office du livre, Freiburg, 1987, p. 135, cu ilustraţii la pp. 161-165.

NAUM

Traducere din limba greacă de CRISTIAN GAŞPAR
Introducere şi note de MARGUERITE HARL, CÉCILE DOGNIEZ, LAURENCE BROTTIER, MICHEL CASEVITZ, PIERRE SANDEVOIR şi CRISTIAN GAŞPAR

Pentru Introducere şi note s-a utilizat ediţia *La Bible d'Alexandrie*, vol. 23, *Les Douze Prophètes 4-9: Joël, Abdiou, Jonas, Naoum, Ambakoum, Sophonie*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1999. Autorii volumului francez au pregătit împreună notele la cele şase cărţi, după cum urmează: Roselyne Dupont-Roc pentru *Ioel* şi *Sophonia*, Thérèse Roqueplo pentru *Iona* şi Marguerite Harl pentru *Avacum* şi *Sophonia*. Michel Casevitz s-a ocupat de verificarea observaţiilor de natură filologică şi lexicală, Pierre Sandevoir de cea a comparaţiilor cu textul ebraic; Laurence Brottier s-a ocupat de comentariile patristice. Pentru redactarea finală a introducerilor şi notelor au fost responsabile Cécile Dogniez şi Marguerite Harl, care au adunat laolaltă contribuţiile tuturor membrilor echipei şi s-au îngrijit de alcătuirea volumului francez.
Selecţie, traducere, adaptare şi adăugiri de Cristian Gaşpar.

Introducere la Naum

I. Cartea lui Naum în Biblia ebraică: datare, structură, conținut

Opera unui necunoscut, cu siguranță cel mai iscusit poet dintre Cei Doisprezece profeți, Cartea lui Naum este însă foarte dificilă, cu o structură complexă și nu foarte lesne identificabilă, iar interpretările ce i s-au dat în decursul timpului sunt numeroase și contradictorii.

Între ipotezele privitoare la geneza textului, amintim aici pe aceea mai veche propusă de P. Humbert și S.J. de Vries, care au văzut în el un fragment liturgic asociat ritualului Templului din Ierusalim, mai exact o cântare de slavă celebrând căderea Ninivei[1]. Dimpotrivă, K. Seybold e de părere că la originea textului a stat un cântec laic, alcătuit probabil în mediul militar și rescris mai apoi dintr-o perspectivă religioasă[2]. Tot la o rescriere s-a gândit și H. Schulz, care a socotit însă că avem de-a face cu un mănunchi de texte de proveniență diferită, reorganizate într-o structură coerentă de către un autor postexilic, care a luat drept model textele cultice din perioada celui de-al Doilea Templu[3]. M.A. Sweeney, acceptând ipoteza unor origini diferite ale diverselor fragmente alcătuitoare ale cărții, a văzut totuși în ea o profeție coerentă, adresată în același timp lui Iuda și asirienilor pentru a le arăta atotputernicia lui Dumnezeu[4]. În fine, o altă interpretare, datorată lui A.S. van der Woude, preferă să considere textul o scrisoare adresată de

1. P. Humbert, „Essai d'analyse de Nahoum 1,2-2,3", *ZAW* 44, 1926, pp. 266-280 și „Le problème du livre de Nahoum", *RHPR* 12, 1932, pp. 1-15; S.J. de Vries, „The Acrostic of Nahum in the Jerusalem Liturgy", *VT* 16, 1966, pp. 476-481.

2. K. Seybold, *Profane Profetie: Studien zum Buch Nahum*, SBS 135, Stuttgart, 1989; vezi și *Nahum, Habakuk, Zephanja*, ZBKAT 24.2, Zürich, 1991.

3. H. Schulz, *Das Buch Nahum: Eine redaktionskritische Untersuchung*, BZAW 129, Berlin și New York, 1973; vezi și B. Renaud, „La composition du livre de Nahum. Une proposition", *ZAW* 99, 1987, pp. 198-219.

4. M.A. Sweeney, „Concerning the Structure and Generic Character of the Book of Nahum", *ZAW* 104, 1992, pp. 364-377.

poetul aflat în exil în vremea stăpânirii asiriene poporului asuprit din Iuda[5]. Recentul comentariu al lui K. Spronk[6] merge în aceeaşi direcţie, precizând chiar că profetul, un scrib talentat al regelui, şi-ar fi scris profeţia, folosindu-se de opere anterioare citite în biblioteca regală din Ierusalim, pentru a încuraja poporul din Iuda, care gemea sub jugul asirian.

În privinţa datării Cărţii lui Naum, unii comentatori au încercat să identifice evenimentele istorice la care textul ar face, după părerea lor, aluzie; astfel, alcătuirea profeţiei a fost plasată fie în 663 î.H., îndată după cucerirea Thebei de către armatele lui Assurbanipal, fie înainte ori puţin după căderea Ninivei (în 612 î.H.) ca urmare a atacului conjugat al babilonienilor şi mezilor. Cercetări mai recente au exclus însă ipoteza unei profeţii *ex eventu*, aşezând prevestirile cuprinse în text în perioada 650-630 î.H., în anii de declin ai Imperiului Asirian. Astăzi, cea mai mare parte a cercetătorilor sunt de acord să plaseze compunerea Cărţii (sau a nucleului original al Cărţii) lui Naum în contextul frământărilor din ultimii ani ai domniei lui Assurbanipal, care aveau să ducă în cele din urmă la prăbuşirea Imperiului (Neo-)Asirian. Astfel, Naum şi-a rostit profeţia fie în ultimii ani ai domniei lui Manasses, regele lui Iuda (686-642 î.H.; vezi 4Rg. 21,1-18), fie sub efemerul rege Amon, fiul lui (642-640 î.H.; vezi 4Rg. 21,19-25), fie în primii ani ai lui Iosias (640-609 î.H.; vezi 4Rg. 22,1 *sq.*).

Nici caracterul religios al profeţiei nu mai este azi unanim acceptat de cercetători: pentru J. Smith, de pildă, textul profetic este mai curând expresia îngust naţionalistă a încrederii în răzbunarea divină, căreia i s-a dat glas atunci când Imperiul Asirian începe să dea semne de decădere[7]. A. Haldar s-a gândit chiar la un document de propagandă politică alcătuit în cercurile religioase iudaice cu puţin înainte de căderea Ninivei[8], în vreme ce P. Humbert (citat *supra*, n. 1) e de părere că textul, de factură liturgică, a fost conceput în 612 î.H. tocmai spre a celebra, la sărbătoarea Anului Nou, recenta prăbuşire a cetăţii asupritoare. Pentru A.S. van der Woude, profeţia lui Naum cuprinde nu expresia unei bucurii răutăcioase, ci un mesaj de mângâiere pentru deportaţii din Iudeea, cărora le vesteşte, cu deplină încredere în

5. A.S. van der Woude, „The Book of Nahum: A Letter Written in Exile", în *Instruction and Interpretation*, OTS 20, Leiden, 1977, pp. 108-126.
6. K. Spronk, *Nahum*, HCOT 3, Kampen, 1997, p. 1.
7. Părere exprimată în comentariul său din vol. ICC, Edinburgh, 1911, p. 281.
8. *Studies in the Book of Nahum*, Uppsala, 1947.

atotputernicia lui Dumnezeu, salvarea ce va să vină[9]. În fine, B. Renaud atribuie mesajului profetic o dimensiune universalistă, socotind că acesta se referă la pedepsirea tuturor păcătoşilor şi la răsplătirea celor drepţi în Ziua lui *YHWH*, Dumnezeul răzbunător şi învingător al răului[10]. Interpretări mai recente dau un sens politic (în sensul de teologie politică!) cuvintelor profetului: admiţând că el a profeţit sub domnia lui Manasses, toate pasajele antininivite ale cărţii pot fi la fel de bine citite ca o critică virulentă a regimului acestui rege-marionetă şi a potentaţilor iudei din vremea sa[11].

Interpretările acestea de multe ori contradictorii stau mărturie pentru nedumerirea, rămasă adesea fără răspuns, a multor comentatori moderni, a căror iscusinţă exegetică a fost pusă la grea încercare de structura (ori, mai bine zis, de aparenta lipsă de structură!) destul de enigmatică a textului Cărţii lui Naum[12]. În fapt, mai multe genuri literare se întrepătrund în cuprinsul cărţii: psalmul, prevestirea, vedeniile, tânguirea funebră se îngână şi-şi răspund, cu treceri bruşte de la o persoană la alta, astfel încât identificarea locutorului şi a destinatarului/destinatarilor devine o întreprindere riscantă. Puşi dinaintea unei asemenea provocări exegetice, unii comentatori moderni au adăugat, cu de la sine putere şi rareori în acelaşi chip, indicaţii „regizorale" („către Ninive", „către Iuda") în deschiderea celor câteva segmente distincte ale discursului, precizând astfel destinatarul acestora, şi au deplasat anumite versete pentru a recompune textul într-o ordine mai satisfăcătoare din punct de vedere logic[13].

---

9. A.S. van der Woude, *op. cit.*, p. 125.

10. Renaud, *op. cit.*

11. Vezi, de pildă. W. Dietrich, „Der Eine Gott als Symbol politischen Widerstandes: Religion und Politik im Juda des 7. Jahrhunderts", în W. Dietrich şi A. Klopfenstein (ed.), *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, Universitätsverlag Freiburg, Freiburg, 1994, pp. 463-490.

12. Pentru o trecere în revistă amănunţită a celor mai noi teorii privind originea şi sensul Cărţii lui Naum, vezi bine documentatul studiu al lui Michael Weigl, „Current Research on the Book of Nahum: Exegetical Methodologies in Turmoil?", *Currents in Research: Biblical Studies* 9, 2001, pp. 81-130, cu o abundentă bibliografie a lucrărilor apărute între 1990 şi 2000.

13. „Indicaţii regizorale" apar în traducerile moderne mai ales pentru fragmentul 1,9–2,3. În BJ se sugerează că ar fi mai potrivită plasarea v. 2,2 imediat înaintea v. 2,4, în vreme ce J. Smith, în ICC, preferă să plaseze 2,1.3 după 1,12-13 şi 2,2 cu 2,4-14.

Nici împărţirea în trei capitole nu se suprapune structurii logice a textului, ale cărui unităţi de sens sunt destul de anevoie de delimitat. În principiu, Cartea lui Naum poate fi împărţită astfel: titlul (v. 1,1), care indică limpede că este vorba de o prevestire îndreptată împotriva Ninivei, urmat de un poem (aşa-zisul „psalm acrostih alfabetic")[14] întru slava lui Dumnezeu răzbunătorul, în chip de introducere (vv. 1,2-8) şi de o suită de prevestiri destul de obscure (vv. 1,9-14). Versetul următor (1,15 [ed. Ziegler] sau 2,1 [ed. Rahlfs]) anunţă sosirea unui sol purtător de veşti bune şi-l îndeamnă pe Iuda să-şi „sărbătorească sărbătorile"; versetul acesta poate constitui fie o concluzie a primei părţi a cărţii (ca în ed. Ziegler), fie o introducere pentru următoarea (în ed. Rahlfs). O dublă justificare (v. 2,3) precedă descrierea amănunţită a căderii Ninivei, cuprinsă în ultimele două capitole ale cărţii (2,2–3,19).

În Biblia ebraică, cele trei capitole ale Cărţii lui Naum se prezintă ca un întreg, fără vreo punere în pagină deosebită care să indice caracterul lor versificat. Accentele speciale introduse în text de masoreţi, deşi nu sunt accente poetice propriu-zise, asemenea acelora pe care le întâlnim în Psalmi sau în Cartea lui Iov, marchează însă cât se poate de limpede o anumită împărţire a textului în unităţi ritmice ce sugerează că profeţia lui Naum a fost citită ca un text poetic. De altminteri, procedeele specifice poeziei ebraice (paralelisme, antiteze, aliteraţii, asonanţe) apar frecvent în textul cărţii. De aceea, multe din traducerile moderne ale textului ebraic al lui Naum (BJ şi TOB, de pildă) îi sugerează cititorului, printr-o punere în pagină specială, că se află în faţa unui text poetic, reproducând, de fapt, împărţirea creată de semnele masoreţilor.

La drept vorbind, o asemenea opţiune editorială, pe care am reprodus-o şi în traducerea de faţă, nu se poate susţine cu certitudine decât pentru

14. Socotită multă vreme un psalm-acrostih, această parte a Cărţii lui Naum a provocat dispute aprinse între specialişti, care nu s-au putut pune de acord în privinţa întinderii acrostihului, o mulţime de emendări ale textului TM fiind necesare pentru a reface ordinea primelor 11 litere ale alfabetului ebraic, pe care mulţi au crezut a le regăsi în structura vv. 1,2-8. Astăzi cercetătorii sunt din ce în ce mai sceptici în privinţa posibilităţii de a identifica un asemenea acrostih în structura textului, o contribuţie recentă susţinând chiar, cu argumente destul de convingătoare, că această ipoteză ar trebui abandonată cu totul (vezi M.H. Floyd, „The Chimerical Acrostic of Nahum 1:2-10", *JBL* 113, 1994, pp. 421-437 şi K. Spronk, „Acrostics in the Book of Nahum", *ZAW* 110, 1998, pp. 209--215 pentru o prezentare detaliată a disputelor în jurul acestui subiect controversat).

prima parte a cărţii (psalmul-acrostih alfabetic). Cum însă în VT graniţa dintre discursul poetic şi cel în proză nu este întotdeauna uşor de trasat, rămâne greu de spus dacă profeţia lui Naum este în întregime un text poetic propriu-zis ori dacă avem de-a face cu un psalm înrămat de o povestire sau, în fine, dacă putem vorbi mai curând de proză poetică. Oricum, între Cărţile Celor Doisprezece, Cartea lui Naum este fără îndoială cea mai bogată în trăsături ritmice şi literare specifice poeziei ebraice.

II. Cartea lui Naum în Biblia greacă

În LXX, Cartea lui Naum se găseşte între Iona şi Avacum, alcătuind, alături de acestea şi de Abdias, un grup omogen de patru profeţii îndreptate împotriva unor neamuri anume (Abdias împotriva Edomului, Iona şi Naum împotriva Ninivei, Avacum împotriva caldeenilor)[15]. Această grupare este proprie Bibliei greceşti, în TM profeţia lui Naum apărând între Cărţile lui Mikhah şi Habaquq.

1. *Forma de prezentare a textului*

Deşi ediţiile moderne ale LXX nu practică aceeaşi împărţire în unităţi metrice adoptată de unele traduceri moderne ale Bibliei ebraice pornind de la semnele speciale introduse de masoreţi, în ediţia de faţă am socotit înţelept a-i urma pe editorii BA, care, întemeindu-se pe sistemul masoreţilor, şi-au prezentat traducerea sub forma unor „strofe" cuprinzând versete împărţite în emistihuri, spre a sugera cât mai bine caracterul poetic aparte al textului original. Fireşte, s-ar putea obiecta că o asemenea practică introduce în textul biblic un element străin, absent din structura Bibliei greceşti. Însă, până şi în LXX, mai bine de jumătate din versetele textului grec (mai exact, 26 din 47) au o structură regulată, fiind formate din patru emistihuri bine individualizate, multe din versetele mai lungi fiind, de asemenea, alcătuite din grupuri regulate de câte patru, trei sau două cuvinte purtătoare de sens. În plus, structura aceasta corespunde, de cele mai multe ori, aproape perfect aceleia a textului ebraic, aşa cum este ea delimitată de accentele masoretice. Acestea îmbină semnele de cantilaţie cu cele de punctuaţie,

15. Pentru mai multe amănunte privind structura ciclului Celor Doisprezece în LXX, diferită de cea a Bibliei ebraice, vezi Introducerea la Abdias.

urmând aproape întocmai diviziunea sintactică a originalului. Deşi sistemul semnelor introduse de masoreţi, în forma lui actuală, a apărut probabil mai târziu decât LXX, corespondenţa destul de strânsă dintre decupajul textului în unităţi ritmice în Biblia greacă şi cea ebraică sugerează că o împărţire a textului pe principii de cantilaţie similare, dacă nu identice, va fi existat încă din vechi timpuri, ea fiind atestată şi în manuscrisele de la Qumran[16]. Fireşte, segmentarea textului grec diferă pe alocuri de cea din TM (aceste diferenţe sunt indicate în notele la versetele cu pricina), iar interpreţii epocii patristice au practicat propriul lor decupaj, ţinând mai puţin seama de probabilele unităţi metrice ale textului, cât de nevoia concretă de a găsi o brumă de sens într-un discurs profetic din cale-afară de obscur. De multe ori însă chiar decupajul Părinţilor este identic cu acela al masoreţilor. Având în vedere toate aceste elemente, şi mai ales nevoia de a sugera într-un fel caracterul poetic al unuia dintre cele mai frumoase şi mai dense texte profetice din Biblie, am urmat sugestia traducătorilor BA, prezentând şi traducerea românească într-o formă cât mai sugestiv poetică. Împărţirea noastră diferă pe alocuri de cea a ediţiei franceze, ţinându-se aproape de textul ediţiei Rahlfs, conform principiilor generale ce stau la baza prezentei traduceri româneşti a Septuagintei.

2. *Structura textului grec al Cărţii lui Naum*

Cartea lui Naum, în varianta LXX, poate fi împărţită după cum urmează: titlul (v. 1,1); un psalm întru slava lui Dumnezeu răzbunătorul evocând manifestările cosmice ale puterii Sale (vv. 1,2-8); un fragment eterogen cuprinzând învinuiri şi ameninţări împotriva duşmanilor Domnului (vv. 1,9-14, cu o posibilă diviziune după 1,11); prevestirea – destul de enigmatică, din pricina obscurităţii textului – a sosirii unui sol purtător de veşti bune pentru Iuda şi Israel (vv. 2,1-3 ed. Rahlfs); prezentarea căderii Ninivei (vv. 2,4–3,19), subîmpărţită în felul următor: descrierea bătăliei (vv. 2,4-6), a efectelor acesteia (vv. 2,7-11), prezentarea metaforică a pustiirii cetăţii şi a mâniei Domnului împotriva ei (vv. 2,12-14); o tânguire pentru soarta cetăţii (3,1-3); o altă înfăţişare a Ninivei sub formă de prostituată, însoţită de exprimarea

16. Vezi E.J. Revell, „Biblical Punctuation and Chant in the Second Temple", *JSJ* 7, 1957, pp. 181-198; D. Barthélemy, *Les Devanciers d'Aquila*, E.J. Brill, Leiden, 1963, pp. 165-166; şi E. Tov în ed. 8Hev, pp. 9-12.

mâniei divine împotriva ei (vv. 3,4-7); comparaţia cu soarta cetăţii Theba (vv. 3,8-10); o nouă imagine a nimicirii Ninivei prin foc (vv. 3,11-17); o exclamaţie finală privind soarta puternicilor regelui Asiriei şi caracterul definitiv al pedepsei dumnezeieşti abătute peste cetate (vv. 3,18-19).

3. *Relaţia dintre textul grec şi cel ebraic al Cărţii lui Naum*

Fără îndoială, unui cititor grec (ca şi cititorului român de astăzi, de altminteri), traducerea Cărţii lui Naum i se va fi părut, la prima vedere, bolovănoasă, obscură, chiar de neînţeles, căci cuvintele se înşiruie unul după altul aparent fără nici o legătură logică, vorbitorul şi cei cărora li se adresează nu sunt întotdeauna precis identificabili în text, iar subiectele verbelor se schimbă pe neaşteptate. Din acest punct de vedere, varianta LXX nu diferă aproape deloc de TM, care este, la rându-i, enigmatic şi dificil. Putem spune, aşadar, că avem de a face cu o traducere foarte fidelă a originalului, până-ntr-atât încât şi gruparea cuvintelor din original în unităţi sintactico--semantice este redată întocmai în greacă, ce-i drept, cu unele excepţii.

Între diferenţele cantitative dintre cele două texte se cuvin pomenite aici două „plusuri" însemnate (LXX adaugă în v. 1,9 „pentru acelaşi lucru", glosă explicativă, iar în v. 2,6 „vor fugi vreme de [multe] zile", o propoziţie absentă atât din TM, cât şi din 8Ḫev) şi un „minus" în v. 1,12 (LXX omite „şi va trece" din TM). Alte adăugiri sunt neînsemnate şi vor fi semnalate în notele respective. Caracterul literal al traducerii este vădit şi de grija cu care traducătorul a echivalat fiecare cuvânt ebraic cu unul grec, astfel că numărul cuvintelor din cele două texte este aproape identic. În plus, traducătorul a păstrat, de cele mai multe ori, şi ordinea cuvintelor din ebraică, modificându-le câteodată funcţia sintactică (vezi notele la vv. 1,9; 2,2; 2,6; 3,18).

Grija traducătorului a trecut însă dincolo de aspectul cantitativ al textului, multe din trăsăturile caracteristice ale originalului ebraic fiind păstrate cu sfinţenie în greacă, ceea ce dă versiunii LXX un aspect exotic. Astfel se explică folosirea abundentă a conjuncţiei καί „şi", redarea sistematică a infinitivului absolut din ebraică printr-o construcţie cu participiu (în româneşte cu gerunziul), străină spiritului limbii greceşti (vezi, de pildă, „zguduindu-se, au fost zguduiţi" în v. 2,3), păstrarea tuturor expresiilor ce-i atribuie lui Dumnezeu trăsături antropomorfe (vv. 1,2-3) sau traducerea literală a unor metafore din textul ebraic (în v. 1,13 „toiagul", *i.e.* „puterea"; „numele" ce rodeşte „sămânţă" în v, 1.14; „sabia" care „înghite" în v. 2,14; excepţie face numele Belial, simbol al răului, neînţeles astfel în vv. 1,11.15).

Am păstrat întocmai în traducerea românească (fireşte, pe cât s-a putut!) toate aceste traduceri literale ce dau limbii LXX un caracter specific, recunoscut ca atare şi imitat adesea de Părinţi, care au făurit, plecând de la asemenea expresii „necioplite", un adevărat stil biblic grecesc, perpetuat apoi prin tălmăciri în multe din limbile creştinătăţii răsăritene şi prezent până astăzi în discursul ecleziastic.

În fine, chiar dacă, din motive obiective, o redare fidelă a trăsăturilor poetice ale textului ebraic era imposibilă, traducătorul s-a străduit şi, în bună măsură, a şi reuşit să recreeze în greacă armoniile ritmice, efectele stilistice şi sonore, precum şi paralelismele ce caracterizează textul poetic ebraic al Cărţii lui Naum. Astfel, paralelismele (lexicale, semantice, sonore, gramaticale sau antitetice) din original sunt păstrate în greacă (în vv. 1,2.3.5.6; 2,3.11 şi în multe alte locuri) sau chiar sporite, prin crearea unor efecte poetice suplimentare (traducătorul şi-a ales cu grijă termenii, astfel că unele concepte-cheie ale textului sunt subliniate de traducerea consecventă şi insistentă cu acelaşi cuvânt a unor termeni ebraici diferiţi: συντέλεια „nimicirea" şi verbul corespunzător, repetate în vv. 1,8.9; θλῖψις „strâmtorare" în vv. 1,9 şi 2,2 ş.a.). Traducătorul a păstrat cel mai adesea chiasmele folosite din belşug în textul ebraic (vv. 1,2.4.6.13; 2,13; 3,1.8), creând chiar unele noi prin modificarea structurii sintactice a originalului (în vv. 1,3 şi 3,18). Am încercat, pe cât s-a putut, să păstrăm această trăsătură a textului şi în română. În note vom discuta, pe urma editorilor BA, şi alte exemple de păstrare în traducerea LXX a efectelor stilistice din original (aliteraţii, asonanţe, jocuri de cuvinte, repetiţii), precum şi cele câteva locuri unde traducătorul şi-a creat propriile efecte poetice, pornind de la un original mai puţin sugestiv.

În fine, imaginile originalului au fost trecute în LXX fără schimbări însemnate: astfel, comparaţia cu vrejul şi paiele uscate în v. 1,10; imaginea făcliilor şi fulgerelor din v. 2,5; frumoasa comparaţie cu porumbiţele în v. 2,8 şi comparaţia cu insectele din v. 3,5. Printre rarele pierderi se cuvine amintită compararea mâniei lui Dumnezeu cu focul în v. 1,6, dispărută din textul grec, folosirea metaforică în TM (v. 1,7) a „fortăreţei" ca nume al Domnului, nereprodusă în LXX, şi explicitarea unor metafore din original, transformate în comparaţii în LXX prin adăugarea unui ὡς „ca, precum" în vv. 2,11 („ca oalele cernite") şi 3,13 („ca nişte muieri").

Dacă deosebirile cantitative faţă de TM sunt, cum am văzut, destul de neînsemnate, în privinţa sensului traducătorul s-a îndepărtat adesea şi chiar

în chip simțitor de presupusul original, în așa măsură încât J.A. Harrison[17] a putut vedea în aceste deosebiri o dovadă de incompetență lingvistică și de nepricepere interpretativă. Dar acest verdict acesta atât de necruțător nu a fost acceptat de toți specialiștii și, în condițiile în care identificarea exactă a textului ebraic de care s-a slujit traducătorul este azi aproape imposibilă, e poate mai înțelept să admitem că „erorile" se datorează, în fapt, pe de-o parte, unei interpretări diferite a unui original scris fără spațiu între cuvinte și nevocalizat și, pe de alta, unor schimbări intenționate ale originalului operate de traducător din dorința de a-i da un nou sens, mai potrivit contextului istoric și spiritual în care trăia. Schimbările introduse în tălmăcirea LXX ca urmare a unor decupaje textuale a originalului ebraic diferite de cele din TM, în urma unor vocalizări diferite sau a confundării unor consoane ori a interpretării diferite a rădăcinilor cuvintelor, precum și a neînțelegerii unor cuvinte dificile sau obscure ori a unor opțiuni interpretative deliberate vor fi discutate în note la pasajele relevante.

III. Sensul profeției lui Naum în varianta LXX

În versiunea greacă, profeția lui Naum este, în același timp, un imn de preamărire a victoriei lui Dumnezeu asupra Ninivei și o prevestire a mântuirii lui Iuda/Israel. Mai exact, textul se referă la pedepsirea unei cetăți precis identificate (Ninive) pentru toate nelegiuirile ei: idolatria (v. 1,14), jaful (vv. 2,12-14), desfrânarea (vv. 3,4-5) și răutățile necurmate săvârșite împotriva altora (v. 3,19). Pedepsirea Ninivei aduce cu sine eliberarea lui Iuda/Israel din „lanțurile" (v. 1,13) impuse de cetatea asupritoare.

În versiunea LXX, așadar, profeția lui Naum nu are conotații eshatologice și universale imediat vizibile; acestea nu apar decât dacă alegem să interpretăm imaginea cetății Ninive ca pe o referire simbolică la dușmanii lui Dumnezeu, în general, ori la dușmanii lui Israel, în special. În ciuda descrierii teofaniei din primele versete, însoțită de tulburări ale ordinii cosmice asemănătoare cu cele prezente în alte texte de factură eshatologică, e greu de crezut că aceste versete ar cuprinde reprezentarea unei „confruntări eshatologice între *YHWH* și adversarul său", așa cum a propus B. Renaud[18].

---

17. J.A. Harrison, „The Unity of the Minor Prophets in the LXX: A Reexamination of the Question", *BIOSCS* 21, 1988, pp. 55-72.
18. Renaud, *op. cit.*, p. 216.

În fapt, deşi numele adversarului lui Dumnezeu apare în TM sub forma Belial, nu este deloc sigur că el denumeşte acelaşi personaj satanic atestat în scrierile pseudo-epigrafice târzii şi în NT[19]. În orice caz, identitatea adversarului a dispărut din textul grec, unde numele propriu a fost redat de două ori (vv. 1,11 şi 2,1) printr-un substantiv comun.

Dacă versiunea greacă prevesteşte într-adevăr sosirea unui izbăvitor pentru Israel, pe care îl „va scăpa din necaz" (v. 2,2), în vreme ce TM vorbeşte despre un personaj care „scutură/împrăştie" cetatea Ninivei, nu este deloc sigur că schimbarea din textul grec s-ar datora unei perspective mesianice, personajul cu pricina putând fi foarte bine o simplă căpetenie militară ori chiar un vestitor al căderii cetăţii (v. 2,1).

În greacă, alinarea făgăduită lui Iuda/Israel este specifică şi limitată, referindu-se doar la ridicarea (poate chiar temporară) a jugului asirian, în timp ce, în TM, aceasta dobândeşte un caracter mai direct şi mai cuprinzător, *YHWH* făgăduind poporului Său: „nu te voi mai asupri!" (v. 1,12 în TM). Spre deosebire de TM, în LXX nu regăsim nici una din făgăduinţele Domnului că mândria lui Iacob şi Israel va fi reaşezată la loc de cinste (v. 2,3 în TM), că rămăşiţa poporului se va întoarce la Ierusalim ori va intra în Împărăţia lui Dumnezeu, aşa cum putem citi în alte profeţii biblice. Textul grec, obscur şi ambiguu aici, vorbeşte de ὕβρις „dispreţ, aroganţă, înfumurare", neprecizând însă fără echivoc dacă sentimentul acesta îi aparţine lui Iacob/Israel ori a fost suferit de el (aşa cum am interpretat în traducerea de faţă) şi dacă Dumnezeu îl respinge ori îl face să reînvie (vezi nota la v. 2,3).

În acelaşi timp, căderea cetăţii Ninive este limpede pusă pe seama acţiunii divine („Nimicirea El Însuşi o va împlini", v. 1,9), într-o perspectivă teologică ce-I atribuie lui Dumnezeu răspunderea pentru întreaga istorie a lui Israel şi rolul de stăpân al universului, aşa cum sugerează simbolistica puterii universale prezentă în imaginile din vv. 1,3-6. Numai că, deşi unii dintre Părinţi au întrezărit aici un mesaj eshatologic, nimic în textul grec nu presupune o asemenea dimensiune a profeţiei lui Naum, care nu vorbeşte de venirea Zilei Domnului într-un viitor îndepărtat şi într-un spaţiu nedefinit, ci de o răzbunare divină împlinită *hic et nunc*, ca manifestare a atotputerniciei lui Dumnezeu, Care-i înfrânge pe asirieni spre a-l ocroti pe Iuda. Cu toate acestea, versiunea LXX cuprinde două trăsături originale, ce o

19. Sweeney, *op. cit.*, pp. 365, 367.

înzestrează cu un mesaj teologic specific. Una din ele este insistența asupra aspectului „juridic" al răzbunării divine: în LXX, Dumnezeu „Își face dreptate" (ἐκδικέω revine stăruitor în deschiderea textului), pedepsind încălcarea unui drept legitim, nu „Se răzbună", ca în textul ebraic, unde verbul *nāqam* își mai păstrează încă sensul primar de acțiune violentă, exercitată arbitrar, sub impulsul geloziei. Cea de-a doua trăsătură originală este prezența sentimentului religios de așteptare plină de încredere în v. 1,7, acolo unde TM vorbește doar de Domnul, care este „mai bun decât o fortăreață la vreme de primejdie". Așteptarea ce răzbate din textul grec nu este, probabil, una mesianică ori eshatologică, însă exprimă credința nestrămutată a aceluia care așteaptă, la vreme de restriște, ajutorul lui Dumnezeu.

IV. Cartea lui Naum în tradițiile exegetice antice

1. *Interpretări ale profeției lui Naum în iudaismul antic*

În serviciul liturgic sinagogal, pasaje din Cartea lui Naum sunt citite ca *haphtarah* în două rânduri: pentru *seder*-ul 32, Naum 1,12, în legătură cu Gen. 33,18 *sq.* și pentru *seder*-ul 53, Na. 1,7 (și, probabil, 1,9), alături de Mich. 7,15, în legătură cu Ex. 11,1 *sq.* În traducerea LXX însă, nici unul dintre cuvintele-cheie care în TM permiteau legarea pasajelor din textele profetice de pericopele din Pentateuh nu mai apar, pierzându-se prin traducere.

Comentariul (*Peșer*) Cărții lui Naum descoperit la Qumran[20], păstrat doar în fragmente (corespunzătoare vv. 1,3b-6 și 2,12b–3,12), aplică textului profetic o lectură actualizatoare, descoperind în războaiele menționate în fragmentele respective referiri la situații contemporane redactării comentariului, mai precis la conflictul dintre Alexandros Yannai, regele hasmoneu al Iudeei (126-76 î.H.), și saduchei, pe de-o parte, și Demetrios al III-lea Eukairos (96-88 î.H.), unul dintre ultimii monarhi seleucizi din Siria, și fariseii răsculați, care-l chemaseră în ajutor, de cealaltă parte (cca 88 î.H.). *Peșerul* aplică tot ceea ce se spune despre Ninive la autoritățile evreiești din Ierusalimul din vremea lor, ocupat de romani și devenit, cu complicitatea fariseilor, un adevărat „sălaș al leilor" (v. 2,12).

Flavius Iosephus, care trece sub tăcere majoritatea profeților mici în *Antichitățile iudaice*, face o excepție remarcabilă în cazul lui Iona și al lui

---

20. J.M. Allegro, *4QNahum Pesher*, Discoveries in the Judaean Desert V, pp. 37-42, pl. XII-XIV.

Naum. Din cartea acestuia din urmă, istoricul evreu citează, parafrazând destul de liber, şi comentează vv. 2,9-14, pornind, probabil, de la un text mai apropiat de TM decât de LXX. El oferă şi o datare precisă a lui Naum (acesta ar fi profeţit în vremea lui Yotham/Ioatham, regele lui Iuda între 746 şi 736 î.H.), nemaiîntâlnită nicăieri în tradiţia antică. Tot Flavius Iosephus datează, împotriva evidenţei, şi căderea Ninivei, care s-ar fi produs la „o sută cincisprezece ani" după rostirea profeţiei lui Naum. Datele oferite de el, în ciuda aparentei precizii, sunt înşelătoare şi nu pot fi luate în seamă decât, poate, ca indicaţii ale agendei propagandistice a autorului[21].

Targumul la Cartea lui Naum practică acelaşi tip de lectură actualizatoare, văzând în Israel atât destinatarul bunăvoinţei divine (v. 1,7), cât şi ţinta răutăţii neamurilor (v. 1,10). Asemenea interpreţilor moderni, Targumul identifică adesea destinatarul unei profeţii sau al alteia, nespecificat în text (astfel, la v. 1,14 adaugă: „o, rege al Asiriei!"). Nelegiuirile opresorilor menţionate în TM sunt adesea identificate cu evenimente concrete recente şi dureroase din istoria lui Israel; astfel, la v. 1,8, referirea abstractă la „duşmani" este explicitată în Targum: „cei care au nimicit Templul", iar v. 1,9 („Nu Se va răzbuna de două ori pentru acelaşi lucru la vreme de restrişte..." în TM) este completat cu „...pentru voi ca şi pentru casa lui Israel", o aluzie la cele două căderi ale Ierusalimului sub stăpânire străină, mai întâi a babilonienilor, apoi a romanilor[22].

2. *Interpretări ale Cărţii lui Naum în exegeza creştină antică*[23]

Profeţia lui Naum nu este citată ca atare în NT, dar descrierea Ninivei ca o „curvă frumoasă şi încântătoare" (v. 3,4) a stat probabil la baza descrierii

21. Pentru o interpretare recentă a acestor date, vezi C. Begg, „Josephus and Nahum Revisited", *REJ* 154, 1995, pp. 5-22. După părerea lui Begg, interpretarea lui Iosephus este determinată, pe de o parte, de dorinţa sa de a flata puterea stăpânitoare (romanii), identificându-i pe niniviţi cu duşmanii contemporani ai Imperiului, şi, pe de altă parte, de a întreţine speranţele ascunse ale evreilor, pentru care „asirienii" din Cartea lui Naum nu erau alţii decât aceiaşi romani, puterea străină asupritoare, despre a căror prăbuşire apropiată vorbea, în această interpretare, textul profetic.

22. Vezi K.J. Cathcart, R.P. Gordon, *The Targum of the Minor Prophets*, „The Aramaic Bible" 14, T & T Clark, Edinburgh, 1989, pp. 41-45.

23. Vezi D. Christensen, „The Book of Nahum: A History of Interpretation", în J.W. Watts şi P.R. House (ed.), *Forming Prophetic Literature: Essays on Isaiah and the Twelve in Honor of John D.W. Watts*, JSOTSup 235, JSOT Press, Sheffield, 1996,

Babilonului, „Desfrânata cea Mare" în Ap. 14,8; 17,2.5; 18,3; 19,2, aşa cum o dovedesc asemănările lexicale dintre aceste pasaje[24].

Şi citatele răzleţe din Cartea lui Naum sunt destul de rare în operele Părinţilor, cel mai des fiind amintit v. 2,1, care prevesteşte sosirea „celui ce aduce veste bună şi vesteşte pacea", concurat însă de pasajul similar din Is. 52,7 în forma citată în Rom. 10,15. Didymos cel Orb apropie totuşi, într-un context eshatologic, „apele multe" din v. 1,12 de potopul din Gen. 7 (*In Gen.* 192--193). După părerea lui Chiril al Ierusalimului, atunci când Şi-a trimis „Duhul" asupra apostolilor la Cincizecime, Iisus a împlinit cele prevestite în Na. 2,2: „A urcat, suflându-ţi în faţă, scăpând[u-te] de strâmtorare" (*Cat.* 17,12). Origen s-a folosit de Na. 1,9 pentru a-şi susţine părerea (controversată şi criticată în *Comentariul* lui Ieronim) că Dumnezeu nu pedepseşte de două ori pentru aceeaşi faptă (*Hom. Ez.* 1,2; *Hom. Lev.* 11,2 şi 14,4).

Autorii marilor comentarii verset cu verset ale Cărţii lui Naum (Theodor al Mopsuestiei, Theodoret al Cyrului, Chiril al Alexandriei şi Ieronim) s-au aplecat cu stăruinţă vrednică de admiraţie asupra textului în întregimea lui, încercând să stoarcă un înţeles din versetele de multe ori obscure şi încâlcite ale acestei cărţi profetice. Felul cum au înţeles ei structura sintactică şi vocabularul textului oferă un sprijin preţios pentru exegeţii moderni, multe din soluţiile şi notele prezentei traduceri fiind îndatorate lecturilor patristice. Cât de grea le-a fost sarcina comentatorilor antici se vede foarte bine din interpretările contradictorii care s-au putut isca în jurul aceluiaşi verset: de pildă, îndemnul „Fii cu ochii pe cale!" (v. 2,2) este adresat, după unii, niniviţilor, după alţii, locuitorilor Iudeei, după alţii, trimişilor Domnului. Tot astfel, Părinţii nu s-au putut pune de acord în privinţa personajelor istorice evocate de o anume imagine din text: în v. 2,5, „Înfăţişarea lor, precum făcliile de foc" a fost aplicată fie niniviţilor de odinioară, fie perşilor contemporani comentatorului.

Marile comentarii oferă, înainte de toate, în prologuri, o interpretare de ansamblu a profeţiei lui Naum, bine ancorată într-o anumită filozofie a istoriei. Peripeţiile războinice pomenite în text devin parte a economiei divine: pentru Părinţi, asirienii au fost, la vremea lor, uneltele folosite de

---

pp. 187-194 şi E. Ball, „«When the Towers Fall»: Interpreting Nahum as Christian Scripture", în J.W. Watts şi P.R. House (ed.), *In Search of True Wisdom: Essays in Old Testament Interpretation in Honour of Ronald E. Clements*, JSOTSup. 300, JSOT Press, Sheffield, 1999, pp. 211-230.

24. P. Prigent, *L'Apocalypse de Saint Jean*, Delachaux et Niestlé, Paris, 1981, *passim*.

Pronia dumnezeiască împotriva lui Israel, care se îndepărtase de Dumnezeu şi nu s-a încrezut decât în propriile puteri. La rândul lor, perşii au devenit instrumentele prin care economia divină s-a împlinit împotriva asirienilor, care, orbiţi de orgoliu şi neluând seamă la rolul modest ce le fusese rezervat, s-au crezut mai presus de dumnezeire. Pentru a contura cât mai clar acest mesaj, Chiril al Alexandriei va invoca în comentariul său şi alte exemple din istorie, iar Ieronim şi Theodoret vor căuta să lămurească, cu date istorice şi geografice, aluzia destul de misterioasă din text la cetatea Theba din Egipt (vv. 3,8-10).

Pentru Părinţi, cetăţii Ninive i s-a atribuit un rol exemplar, ea simbolizându-i pe toţi cei care, nerecunoscând atotstăpânirea lui Dumnezeu, s-au trezit văduviţi de ajutorul Său, orice apărare şi alianţă omenească fiindu-le apoi în zadar (astfel crede, de pildă, Ieronim, punând în legătură v. 2,7 cu Ps. 126,1 şi tot aşa Chiril, comentând vv. 3,13-14). În acest context, unii comentatori patristici au citit anumite pasaje din text în cheie ironică; astfel, Theodor al Mopsuestiei a văzut în „Încinge-ţi şalele!" din v. 2,2 o invitaţie ironică adresată Ninivei de a se mai opinti o dată (în van!) cu toată puterea sa de odinioară, de care acum este lipsită. Tot aşa, pentru Theodoret şi Theodor al Mopsuestiei, în v. 3,14, „Scoate-ţi apă, pentru-ncercuire" nu poate fi decât un îndemn ironic, de vreme ce nici un şanţ de apărare nu-i mai poate fi de folos cetăţii asupra căreia se va prăvăli urgia lui Dumnezeu.

Pentru a decripta anumite pasaje enigmatice ale profeţiei, comentatorii patristici au recurs şi la cunoştinţele lor de istorie naturală, de pildă în privinţa năravurilor lăcustelor (Theodor, Theodoret şi Chiril comentând vv. 3,17-18), sau de tehnică a vânătorii şi a stupăritului (vezi comentariile lui Theodoret şi Chiril despre folosirea fumului la v. 2,13).

Comentariul lui Chiril este alcătuit cel mai adesea dintr-o perspectivă pronunţat antiiudaică: el (răs)tălmăceşte sistematic în defavoarea lui Israel prevestirile antininivite din textul profetic (astfel, în v. 1,2, duşmanii Domnului sunt identificaţi cu cărturarii şi fariseii, iar în v. 3,1 „cetatea [vărsărilor] de sânge" este aceeaşi cu Ierusalimul care L-a ucis pe Domnul). Acelaşi ton se regăseşte şi în scoliile lui Hesychios din Ierusalim, pentru care întreg capitolul 3 este o descriere profetică a decăderii vechiului Israel, autorul forţând multe din amănuntele textului pentru a susţine o asemenea interpretare: în v. 3,10, cea care pleacă în exil este Sinagoga, iar „cătuşele" cu care vor fi legaţi mai-marii ei sunt o prefigurare a Sfintei Cruci; în vv. 3,16-17, lăcustele sunt simboluri ale prozeliţilor care părăsesc

necredinţa iudeilor, iar smochinul scuturat din v. 3,12 – o întruchipare simbolică a Sinagogii sărăcite.

În sfârşit, interpretările Părinţilor au aflat în text şi un sens care se înscrie lesne în teologia creştină a mântuirii. Înfrângerea şi căderea Ninivei este, după părerea lor, o prefigurare a înfrângerii lui Satana: Theodoret, de pildă, comentând v. 2,1, crede că Iuda reprezintă pământul întreg salvat din ghearele diavolului; Hesychios din Ierusalim citeşte verbul ἀνέβη „s-a suit" din v. 2,2 ca pe o prevestire a „ridicării" lui Hristos de la Iad; Chiril al Alexandriei explică „jaful" pomenit în v. 2,10 în sensul „despuierii" diavolului de adepţi, „furaţi" de propovăduirea lui Hristos şi a apostolilor. De asemenea, cu excepţia lui Theodor al Mopsuestiei, toţi comentatorii identifică „suflarea" eliberatorului din v. 2,2 cu Duhul pe care Iisus înviat Îl suflă asupra ucenicilor Săi în ziua Cincizecimii.

Cu toate că, aşa cum am văzut mai sus, textul grec al Cărţii lui Naum nu oferea prea multe puncte de sprijin pentru o interpretare consecvent eshatologică a mesajului profetic, Hesychios din Ierusalim şi, adesea, Ieronim au forţat o asemenea interpretare cu preţul unor acrobaţii hermeneutice remarcabile. Încercarea lor, meritorie, poate, ca intenţie, a rămas totuşi izolată în contextul exegezei patristice antice, cu care cei doi se găsesc, din acest punct de vedere, în contradicţie. Astfel, ei au plasat unele elemente individuale ale textului în context eshatologic: în v. 1,3, cuvântul „cutremur" prevesteşte cataclismul universal de la sfârşitul lumii; „mânia" lui Dumnezeu descrisă în vv. 1,4-7 trimite la Judecata de Apoi; „porţile râurilor" din v. 2,7 sunt, de fapt, porţile Iadului. Apoi, Hesychios şi Ieronim au văzut în profeţia lui Naum în ansamblul ei o descriere a confruntării dintre Hristos şi vrăjmaşul Său, Satana: în v. 1,13, „toiagul" frânt este sceptrul diavolului, iar în v. 2,3, Iacob/Israel cel repus în drepturi de Dumnezeu este Hristos. Cât despre oameni, aceştia aleg una dintre tabere (în v. 2,9, cei care fug sunt cei botezaţi, care se îndepărtează de diavol) sau pe cealaltă („prada leului" din v. 2,12 sunt sufletele necredincioşilor). În vv. 2,4-5, cei doi interpreţi regăsesc în expresia „bărbaţii cei puternici care se jucau cu focul" o descriere a demonilor. În plus, Hesychios din Ierusalim descoperă cu multă uşurinţă în text până şi referiri la botez: „apele multe" (v. 1,12) şi „iazul cu apă" (v. 2,9). Tot lui îi aparţine performanţa exegetică de a extrage din context imagini şi expresii inserate apoi într-un context spiritual diferit, care le denaturează înţelesul original până într-atât, încât ele ajung să capete un înţeles diametral opus celui din Cartea lui Naum. Astfel, procesiunea sclavelor din v. 2,8,

în care toţi ceilalţi comentatori (Theodor, Theodoret, Chiril) au văzut, cum era de aşteptat, o imagine dezolantă a Ninivei şi a aliaţilor săi înfrânţi, reprezintă, pentru Hesychios, alaiul triumfal al lui Hristos, învingător al Iadului, urmat de sfinţii Săi. În fine, pentru Hesychios, acelaşi element din text poate căpăta cu uşurinţă, în funcţie de context, înţelesuri antitetice: Ninive, înţeleasă de obicei ca o deghizare metaforică a Satanei, devine câteodată întruchiparea Bisericii triumfătoare provenite dintre neamurile păgâne (ca în v. 2,9, de pildă).

AVACUM

Traducere din limba greacă de Cristian Gaşpar
Introducere şi note de Marguerite Harl, Cécile Dogniez, Laurence Brottier, Michel Casevitz, Pierre Sandevoir şi Cristian Gaşpar

Pentru Introducere şi note s-a utilizat ediţia *La Bible d'Alexandrie*, vol. 23, *Les Douze Prophètes 4-9: Joël, Abdiou, Jonas, Naoum, Ambakoum, Sophonie*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1999. Autorii volumului francez au pregătit împreună notele la cele şase cărţi, după cum urmează: Roselyne Dupont-Roc pentru *Ioel* şi *Sophonia*, Thérèse Roqueplo pentru *Iona* şi Marguerite Harl pentru *Avacum* şi *Sophonia*. Michel Casevitz s-a ocupat de verificarea observaţiilor de natură filologică şi lexicală, Pierre Sandevoir de cea a comparaţiilor cu textul ebraic; Laurence Brottier s-a ocupat de comentariile patristice. Pentru redactarea finală a introducerilor şi notelor au fost responsabile Cécile Dogniez şi Marguerite Harl, care au adunat laolaltă contribuţiile tuturor membrilor echipei şi s-au îngrijit de alcătuirea volumului francez.
Selecţie, traducere, adaptare şi adăugiri de Cristian Gaşpar.

Introducere la Avacum

Cartea profetului Avacum[1] (în TM, Habaqquq[2]) ocupă același loc atât în canonul LXX, cât și în cel al Bibliei ebraice, după Cartea lui Naum. La fel cum aceasta prevestește căderea Ninivei, cartea de față anunță prăbușirea altei mari puteri, cea a caldeenilor. Alcătuită din trei capitole, Cartea lui Avacum se împarte în două secțiuni bine individualizate de prezența unor titluri distincte; astfel, primele două capitole sunt reunite sub titlul „Prevestirea pe care a văzut-o Avacum profetul" (v. 1,1), în vreme ce ultimul capitol poartă un titlu aparte, „Rugăciunea lui Avacum" (v. 3,1). Această poziție oarecum specială a celui de-al treilea capitol i-a făcut pe mulți exegeți moderni să creadă că el nu făcea parte inițial din structura cărții, deși există suficiente motive pentru a-l lega, așa cum au făcut-o de altminteri toți comentatorii antici și bună parte din cei moderni, de restul textului.

I. Cartea lui Habaqquq în Biblia ebraică

1. *Identitatea profetului*

Despre profetul Habaqquq nu se știe nimic sigur, deși un personaj cu acest nume figurează în câteva tradiții legendare asociate textului biblic. Astfel, în adaosul grec la povestea lui Daniel (Bel 33-39) apare un anume Avacum (Αμβακουμ) care, pe când se pregătea să ducă de mâncare secerătorilor la câmp, e transportat de un înger în chip miraculos din Iudeea la Babilon pentru a-l hrăni pe Daniel în groapa cu lei. Episodul acesta va fi reluat, alături de altele, la fel de legendare, în biografia lui Habaqquq din colecția târzie a *Vieților profeților* (*Vitae prophetarum*)[3]. În acest text, lui Habaqquq

1. Am optat, în traducerea de față, pentru numele Avacum, cel mai curent și firesc în românește, conform normelor noastre de redactare.
2. În cele ce urmează, *Avacum* trimite la textul grec al LXX, iar *Habaqquq* la textul ebraic al cărții profetice.
3. *Cf. Prophetarum uitae fabulosae*, ed. T. Scherman, Leipzig, 1907, p. 33.

i se atribuie atât o viziune profetică a nimicirii Templului din Ierusalim de către Nabucodonosor, cât şi una care vesteşte distrugerea Templului de către „un popor de la apus" (*i.e.* romanii). Ne aflăm, fără îndoială, dinaintea unei lecturi tardive a datelor biblice, care îmbină o interpretare în cheie istoricizantă cu una actualizatoare, ce rescrie trecutul adaptându-l unui context istoric diferit, întocmai cum se întâmplă în Peşerul de la Qumran[4].

2. *Titlul cărţii*

Cât priveşte titlul cărţii profetice, acesta cuprinde, ca şi în cazul Cărţilor lui Naum şi Malachia, cuvântul ebr. *maśśā'*, tradus în greacă λῆμμα (vezi nota la v. 1,1). Titlul cărţii de faţă adaugă însă precizarea „pe care a văzut-o (*ḫāzāh*) Habaqquq", o formulă neîntâlnită în alte cazuri, dar care o apropie de cele intitulate „viziune" (*ḫāzōn*, vezi Abdias, Naum). Într-adevăr, în v. 2,3 Domnul chiar vesteşte o „vedenie", iar în v. 1,5 sosirea duşmanului este precedată de îndemnul „vedeţi" şi în v. 2,1 profetul însuşi caută „să vadă" ce-i va spune Domnul. Habaqquq este deci un profet vizionar. În plus, titlul cărţii îl numeşte „profetul" (*hannābhī'*), asemenea lui Aggeu şi Zaharia. Spre deosebire însă de Cărţile lui Osea, Amos, Michea ori Sophonia, nici un fel de indicii nu ne sunt oferite cu privire la familia profetului, la destinatarii profeţiei, la împrejurările rostirii ori la scopul ei.

3. *Structura textului*

Textul ebraic al Cărţii lui Habaqquq nu poate rivaliza în privinţa complexităţii şi elaborării poetice cu acela al Cărţii lui Naum, cu excepţia notabilă a „Rugăciunii lui Habaqquq", socotită îndeobşte una din capodoperele poeziei ebraice. El este însă adesea la fel de obscur. Dificultăţilor de stabilire a textului li se adaugă disputele între exegeţii moderni privitoare la unitatea lui structurală[5]. Este puţin probabil însă ca traducătorii din vechime să fi fost încercaţi de aceleaşi îndoieli care-i bântuie pe unii cărturari moderni în privinţa originii diferitelor părţi componente ale cărţii, astfel că este, poate,

4. Pentru alte legende privitoare la profetul Habaqquq, vezi M.A. Sweeney, „Habakuk", în *The Anchor Bible Dictionary*, Doubleday, New York, 1992, vol. 3, pp. 1-6.
5. Pentru un inventar al opiniilor critice, vezi P. Jöcken, *Das Buch Habakuk. Darstellung der Geschichte seiner kritischen Erforschung mit einer eigenen Beurteilung*, Peter Hanstein Verlag, Köln-Bonn, 1977 şi, pentru literatura mai recentă, Oskar Dangl, „Habakkuk in Recent Research", *BS* 9, 2001, pp. 131-168.

mai înţelept să socotim, aşa cum a făcut-o şi traducătorul LXX, că ne aflăm dinaintea unui text unitar.

4. *Genul literar*

Textul Cărţii lui Habaqquq aparţine genului „plângerii" (mai cu seamă vv. 1,2-4.12-17). Profetul vorbeşte doar aparent în nume propriu, cuvintele sale, adesea transformate într-un reproş la adresa lui Dumnezeu, dând glas durerii unui întreg popor aflat în suferinţă. Pe de altă parte, textul este strâns legat de poezia Psalmilor, atât prin cap. 3, adesea considerat un psalm de sine stătător, cât şi prin numeroase teme şi modalităţi de exprimare specifice discursului psalmic[6]. Cu toate că prezenţa unor forme psalmice este de netăgăduit în cântările din Naum 1, Habaqquq 3 şi în pasaje din Ioel, se cade totuşi să distingem între materialul psalmic de origine cultică şi feluritele refolosiri poetice ale acestuia într-un context diferit, mai curând istoric decât liturgic[7].

5. *Datarea*

Cartea lui Habaqquq nu cuprinde nici un indiciu care să permită datarea sa exactă. Identitatea celor două personaje principale, „cel fără credinţă" şi „cel drept" (v. 1,4), nu este mai precis conturată dincolo de aceste nume generice, care au o conotaţie general-morală prezentă şi în Psalmi. Nedreptăţile şi suferinţele împotriva cărora protestează profetul în vv. 1,2-4 pot fi plasate în oricare din perioadele de criză ale istoriei israeliţilor, ele fiind legate de una din temele discursului profetic atestate încă în Cartea lui Amos, cel mai vechi din textele profetice ale Celor Doisprezece. Istoricii care-l plasează pe Habaqquq la sfârşitul veacului al VII-lea î.H. se sprijină pe singura identificare sigură din text, aceea a năvălitorilor numiţi *kaśᵉdīm* „chaldei" în v. 1,6. Într-adevăr, după căderea Ninivei (în 612 î.H.) şi după ce asirienii şi-au pierdut puterea de odinioară, noii puternici ai zonei, babilonienii („chaldeii"), s-au făcut cunoscuţi ca „năvălitori" în urma expediţiilor

6. Aceste asemănări l-au făcut pe S. Mowinckel (*The Psalms in Israel's Worship*, trad. engl., Blackwell, Oxford, 1967, vol. 2, pp. 55-58, 93, 147 *et passim*) să susţină existenţa unei funcţii profetice autonome (mai cu seamă în cazul lui Naum şi Habaqquq) asociate Templului, similară celor îndeplinite de rege, de preoţi şi de leviţi. Teoria sa are puţini susţinători astăzi.
7. Aşa cum socoteşte W.H. Bellinger, „Psalmody and Prophecy", *JSOT* Suppl. 27, 1984.

de pradă în Siria și Iudeea (între 605 și 602 î.H., ei suferind o primă înfrângere importantă abia în 601 î.H.). Dacă descifrăm imaginea suferințelor înfățișate în vv. 1,2-4 ca pe o aluzie la ocuparea Iudeei de către asirieni[8], atunci e cu putință ca vv. 1,5-10 să se refere la căderea puterii asiriene sub loviturile babilonienilor, iar vv. 2,5-20, la prăbușirea acestora din urmă, condamnați la rândul lor să îndure jafuri și năpaste. Dacă, dimpotrivă, socotim că nedreptățile și suferințele cu pricina sunt cauzate de frământări lăuntrice ale societății iudaice, așa cum fac cei mai mulți exegeți moderni, referirea concretă la evenimente istorice databile dispare. O asemenea interpretare a propus de curând R.D. Haak[9], pentru care cei doi antagoniști din profeție sunt doi din regii lui Iuda, mai exact regele nelegitim Ioakim („cel fără credință"), pus pe tron de egipteni, vinovat de proasta guvernare a regatului și denunțat de profet, și regele Ioachas („cel drept"), trimis în exil în Egipt[10]. Conform acestei interpretări, textul profeției lui Habaqquq ar fi fost alcătuit la Ierusalim între anii 605 și 603 î.H. în cercuri apropiate Templului, ca reprezentant al unui curent pro-babilonian: venirea „chaldeilor", voită de Dumnezeu, urma să-l scoată din joc pe regele „cel fără credință", repunându-l în scaun pe „cel drept".

II. Cartea lui Avacum în Biblia greacă

Versiunea greacă a Cărții lui Avacum este la fel de obscură și anevoie de interpretat ca și originalul ebraic. Deși, în general, textul reproduce întocmai gruparea cuvintelor din original, adeseori interpretarea dată de traducătorul LXX diferă destul de mult de TM. Faptul că versiunea greacă păstrată fragmentar în sulul găsit la Na<u>h</u>al <u>H</u>ever (8<u>H</u>ev) conține o revizuire de tip καίγε a textului LXX motivată de nevoia de a-l aduce mai aproape de un original ebraic dovedește că diferențele acestea existau deja încă de timpuriu. În sulul 8<u>H</u>ev s-au păstrat porțiuni însemnate din versiunea greacă revizuită a Cărții lui Avacum, mai exact vv. 1,5-11; 1,14–2,8; 2,13-20 și 3,9-15.

---

8. Astfel procedează M.D. Johnson în articolul „The Paralysis of Torah in Habakkuk 1,4", *VT* 35.3, 1985, pp. 257-266.
9. R.D. Haak, *Habakkuk*, *SVT* 44, Brill, Leiden, 1992.
10. Pentru evenimentele anilor 609-598 î.H., vezi 2Rg. 23–24.

1. *Structura cărții*

Manuscrisele LXX și edițiile moderne prezintă primele două capitole ale profeției împreună, sub un singur titlu, în vreme ce a treia poartă un titlu propriu. Analiza editorilor BA, pe care am urmat-o în volumul de față, distinge însă în interiorul textului mai multe unități structurale și de sens, după cum urmează.

Versetele 1,2-4 cuprind o primă plângere a profetului împotriva domniei nedreptății și impietății. Din versiunea greacă răzbate imaginea unei societăți măcinate de abuzuri judiciare și de impietate. Versetele 1,5-6 aduc un prim răspuns al lui Dumnezeu sub forma unui oracol ce vestește năvălirea caldeenilor. În v. 1,5, o primă diferență însemnată între TM („Priviți printre neamuri!") și cel al LXX („Vedeți, voi, disprețuitorii!") îi identifică pe destinatarii prevestirii, acei locuitori din Iuda care disprețuiesc legile omenești și Legea lui Dumnezeu. În vv. 1,7-10 citim o descriere a năvălirii dușmanilor și a nimicirii „celor fără credință" drept pedeapsă pentru impietatea lor. Versetul 1,11, la fel de obscur și în ebraică, și în greacă, marchează o schimbare a situației (amândouă încep cu un cuvânt ce înseamnă „atunci"). Însă folosirea ambivalentă a unor termeni precum „duhul" și „a se schimba" face ca sensul exact al versetului să fie anevoie de deslușit. În vv. 1,12-14 profetul dă glas încrederii sale în Dumnezeu, deplângând în același timp tăcerea Lui. În greacă, a doua jumătate a celui de-al doilea emistih, greu inteligibilă, pare să-i atribuie profetului o misiune pedagogică neatestată în TM. Versetele 1,15-17 trec brusc la imaginea unui cuceritor neidentificat care va nimici totul în cale-i și se va închina la propriile unelte de distrugere.

Capitolul al doilea se deschide cu un verset de tranziție (2,1) care ni-l înfățișează pe profet stând la pândă să primească o nouă prevestire de la Dumnezeu. Vocabularul folosit trimite, atât în LXX, cât și în TM, la imaginea unei judecăți între Domnul și profetul Său. Versetele 2,2-4 cuprind această a doua prevestire ce anunță o „viziune" ulterioară, păstrată pentru „sfârșit". În textul grec, un amănunt al traducerii (folosirea pronumelui personal masculin „el" în v. 2,3) va înlesni comentatorilor creștini o citire în cheie mesianică a întregii prevestiri, deși nu se poate ști cu siguranță dacă o asemenea interpretare a stat și la baza traducerii inițiale. Versetele următoare (2,5-19) vorbesc iarăși despre un năvălitor, asupra căruia se va abate însă o pedeapsă dreaptă, el urmând să sufere aceleași rele pe care le-a făcut poporului lui Dumnezeu. Acest pasaj este marcat de oscilația între descrierea indirectă

a invadatorului (la persoana a III-a singular în vv. 2,5.7.9.12-15.18-19) și adresarea directă la persoana a II-a singular (în vv. 2,7-8.10.16). Repetarea unei imagini din v. 1,6 („să cucerească sălașuri ce nu sunt ale lui"), aplicată caldeenilor, în v. 2,6 („acela care-și adună [lucruri] ce nu sunt ale lui") dă de înțeles că năvălitorii descriși aici sunt aceiași cu babilonienii din primul capitol. Secțiunea de față se încheie cu v. 2,20, care afirmă, pe un ton liturgic, prezența lui Dumnezeu în Templul Său și cinstirea Lui pretutindeni.

2. *Înțelesul profeției lui Avacum în versiunea greacă*

Textul din LXX, rezultat în urma unor opțiuni proprii de traducere, dobândește o logică proprie, îndeajuns de transparentă. Cele două prevestiri primite de profet de la Domnul îi privesc pe locuitorii din Iuda, anunțând, în primul caz, pedepsirea, prin intermediul năvălitorilor caldeeni, a fărădelegilor de care poporul s-a făcut vinovat și, în cel de-al doilea, prăbușirea viitoare a puterii acestor năvălitori și eliberarea iudeilor credincioși. Profeția lui Avacum cuprinde așadar, într-o primă formă, o amenințare la adresa vinovaților („disprețuitorii", „cei necucernici" în terminologia preferată a traducătorului), urmată, într-o a doua fază, de vestirea eliberării viitoare din robia năvălitorilor babilonieni. Judecarea și pedepsirea poporului nu vor fi însă necruțătoare („Și noi de bună seamă nu vom muri!" afirmă profetul plin de încredere – v. 1,12), iar tonul acesta încurajator devine încă și mai pregnant dacă îl legăm de „Rugăciunea lui Avacum" (cap. 3), socotită de mulți exegeți cea mai potrivită încheiere pentru întreaga carte datorită mesajului ei încrezător în atotputernicia lui Dumnezeu și în victoria finală.

Spre deosebire de TM, versiunea greacă insistă mai mult asupra funcției profetului; dacă în ambele texte el se plânge (v. 1,2) și rostește reproșuri la adresa Divinității (v. 1,13), stând la pândă să prindă răspunsul acesteia (v. 2,1), în LXX funcția lui de mediator între popor și Dumnezeu este mult mai evidentă. Profetul este un fel de învățător (acesta este sensul probabil al expresiilor din v. 1,12), însărcinat să le explice locuitorilor din Iuda de ce se abate asupra lor pedeapsa lui Dumnezeu.

3. *Relația dintre textul grec și cel ebraic*

Din punct de vedere strict formal, traducerea greacă a Cărții lui Avacum oglindește aproape perfect textul originalului ebraic, care nu pare a se fi deosebit prea mult de actualul TM. În același timp, în LXX avem de a face cu o recitire și o transformare adesea creativă a originalului.

Varianta greacă păstrează cu sfinţenie structura versetelor din ebraică, împărţindu-le constant în emistihuri ce corespund aproape fără excepţie unităţilor delimitate de semnul *atnah* din TM, deşi câteodată lungimea inegală a versetelor creează unele dezechilibre. În acelaşi timp, unităţile sintactice în care se împarte textul grec presupun de multe ori o grupare a emistihurilor în unităţi semantice diferite de cele din ebraică, după cum ne-o dovedeşte felul în care comentatorii antici au decupat textul primelor două capitole din Cartea lui Avacum (vezi notele la vv. 1,3-4 şi 1,11-12). Dorinţa de a păstra neschimbată structura formală a originalului ebraic este evidentă şi din modul cum traducătorul LXX a respectat, cel mai adesea, numărul şi ordinea cuvintelor din ebraică. „Plusurile" şi „minusurile" sunt relativ puţine: cuvintele „şi pieriţi" din v. 1,5, inexistente în TM; o dublă traducere care lungeşte v. 1,7 şi creează un alt ritm al frazei în greacă; sintagma „inima sa" (fără corespondent în TM) adăugată în v. 1,15 ca subiect al verbului „se va bucura"; un cuvânt ebraic („decât el") omis în v. 1,13; ebr. *hinnēh* „iată!" netradus în v. 2,4. Identitatea aceasta formală remarcabilă între textul original şi traducerea LXX presupune prezenţa, în ebraică, a unei împărţiri a textului în unităţi ritmice şi semantice de care traducătorul LXX era conştient într-o vreme când semnele de cantilaţie, menite să marcheze asemenea unităţi, nu existau încă. Grija cu care aceste diviziuni formale, precum şi paralelismele şi chiasmele din textul ebraic au fost reproduse în greacă este un indiciu al probabilei lor importanţe rituale, sporită de caracterul misterios şi puternic expresiv al textului. Traducerea de faţă, urmând sugestia editorilor BA, a păstrat pe cât posibil şi în română diviziunile sintactico-semantice din greacă, precum şi împărţirea textului în versete şi emistihuri, evidenţiată de punerea în pagină a textului românesc.

Reproducerea fidelă a structurii formale a originalului ebraic de către versiunea LXX nu este totuşi însoţită şi de o identitate semantică a celor două texte. Diferenţe privind îmbinarea cuvintelor şi vocabularul folosit se regăsesc aproape în fiecare verset[11]. Acestea se datorează fie unei decupări diferite a textului ebraic şi recompunerii frazei în greacă în funcţie de noul context (ca, de pildă, în v. 1,3), fie unei traduceri duble a originalului (v. 1,7), fie unei asocieri diferite a cuvintelor din TM şi modificării sensului întregii fraze în consecinţă (v. 1,9), fie modificării conştiente a structurii

11. Pentru discuţii detaliate ale exemplelor ce urmează, vezi notele la versetele respective.

sintactice din original (v. 2,4). Traducătorul a citit uneori textul ebraic altfel decât apare el în TM, vocalizându-l în alt chip (vv. 1,9; 1,15; 2,15), confundând între ele unele consoane (v. 2,19) sau traducând aproximativ termeni tehnici ori expresii rare pe care nu le cunoştea (vv. 2,11; 2,13). În fine, unele schimbări par a fi fost intenţionate, izvorâte din dorinţa de a lămuri un text obscur prin comparaţia cu un context biblic similar („jugul" adăugat în v. 2,6 ca în 1Rg. 12,4) ori de a crea o corespondenţă lexicală între două contexte diferite (în v. 2,1 „stâncă" e o traducere „evocatoare" a ebr. *māṭōr* „întăritură", care permite identificarea profetului cu Moise, pe care în Ex. 33,21 Dumnezeu l-a aşezat „pe stâncă") ori, în fine, din încercarea de a unifica semantic un anumit pasaj (în v. 1,3 LXX are „judecătorul" în loc de „cearta, neînţelegerea" din TM într-un pasaj dominat de terminologie juridică).

4. *Efectele stilistice proprii textului grec*

Pe lângă efectele ritmice şi paralelismele sintactice reproduse cu grijă din textul ebraic, versiunea LXX şi-a creat propriile efecte stilistice cu ajutorul unor asonanţe sau al unor expresii rare, al unor termeni tehnici aleşi cu grijă şi al unor cuvinte neobişnuite şi deosebit de expresive. Drept exemplu, se cuvin amintite aici trăsături specifice precum terminologia „juridică" din vv. 1,3 şi 2,1; cuvintele ce compun o descriere foarte sugestivă a năvălirii duşmane în v. 1,8; termenii din limbajul pescăresc în vv. 1,14-17 şi medical în v. 2,15; cuvintele asociate noţiunilor de „dispreţ" şi „impietate/necucernicie" (vv. 1,3.5.13; 2.5), laitmotive ale textului profetic; rarităţi lexicale expresive precum ἐξάλλομαι „a sălta" ori ἐξιππάζομαι „a încăleca" (v. 1,8) şi multe altele. De remarcat, de asemenea, utilizarea religioasă a unor cuvinte precum ὑπομένω „a aştepta [răbdător şi plin de încredere]" în v. 2,3 şi εὐλαβέομαι „a se închina cucernic" în v. 2,20, tipică pentru traducătorul Cărţilor Celor Doisprezece.

III. „Rugăciunea lui Avacum" – un psalm

Capitolul 3 al Cărţii lui Avacum poartă, atât în textul grec, cât şi în ebraică, un titlu propriu: „Rugăciunea (TM *t^ephillāh*, LXX προσευχή) lui Avacum profetul", urmat de o indicaţie (*'al şigh^eyōnōth*) al cărei sens este încă nelămurit în ebraică, dar care a fost tradusă în greacă prin μετὰ ᾠδῆς „cu cântare" (v. 3,1). Textul rugăciunii este întretăiat, asemenea celui al

psalmilor, de „opriri" (TM *selāh*, LXX διάψαλμα) după primul emistih al vv. 3,3 şi 3,9 şi la sfârşitul v. 3,13, purtând de asemenea, la sfârşit, o indicaţie muzicală (doar în TM). Toate aceste elemente, alături de limba textului, dovedesc că „rugăciunea" profetului este, de fapt, un psalm.

Cărturarii moderni nu s-au putut pune de acord nici în privinţa structurii textului rugăciunii, nici în privinţa locului pe care-l ocupă ea în Cartea lui Avacum. Astfel, unii cred că psalmul este alcătuit din fragmente diverse de origine orientală, asemănătoare poemelor cananeene întru slava lui Baal triumfător asupra haosului, cuprinzând descrierea unei teofanii asociate furtunii[12]. Alţii însă au identificat corespondenţe şi ecouri în structura internă a capitolului care sugerează că ne aflăm dinaintea unui text unitar[13]. În privinţa relaţiei „rugăciunii" cu restul Cărţii lui Avacum, anumiţi cercetători moderni sunt de părere că psalmul este mai curând un text arhaic, care a circulat mai întâi separat, fiind ulterior alipit celorlalte două capitole. Astfel, potrivit lui T. Hiebert, inserarea „rugăciunii" s-a produs târziu, după căderea Ierusalimului şi exilul babilonic, într-un climat profetic diferit, marcat de începuturile apocalipticii iudaice, şi ar fi avut un sens eshatologic[14]. Majoritatea comentatorilor însă preferă să vadă în „rugăciunea" finală o concluzie cât se poate de firească a primelor două capitole ale profeţiei[15], deşi este greu de spus dacă psalmul acesta al biruinţei, alcătuit întru slava lui Dumnezeu, i se datorează cu adevărat profetului însuşi.

În orice caz, textul grec al „rugăciunii" cuprinde o seamă de puncte de legătură între cap. 3 şi precedentele, elemente tematice şi lexicale (vezi *infra*, notele la vv. 3,2-3), care dovedesc că, în secolul al II-lea î.H., traducătorul Cărţii lui Avacum nu se îndoia de apartenenţa acestui capitol la textul profeţiei. Aşa se explică, probabil, traducerea interpretativă, în funcţie de context, a indicaţiei muzicale din v. 3,19, care astfel dispare din LXX, deşi

---

12. Vezi W.F. Albright, „The Psalm of Habakkuk", în *Studies in Old Testament Prophecy, Dedicated to Th.H. Robinson*, ed. H.H. Rowley, T & T Clark, Edinburgh, 1950, pp. 1-18 (cu trimiteri la surse ugaritice) şi U. Cassuto, „Chapter III of Habakkuk and the Ras Shamra Texts", *Biblical and Oriental Studies*, vol. 2, Ierusalim, 1975, pp. 3-15.
13. Vezi P. Humbert, *Problèmes du livre d'Habacuc*, Secrétariat de l'Université, Neuchâtel, 1944.
14. T. Hiebert, *God of My Victory: The Ancient Hymn in Habakkuk 3*, Scholars Press, Atlanta, 1986.
15. Vezi, de pildă, M. Delcor, „La geste de Yahvé au temps de l'Exode et l'espérance du psalmiste en Habacuc III", în *Miscellanea Biblica B. Ubach*, Montisserrati, Montserrat, 1954, pp. 287-302.

alte indicații similare sunt corect identificate și traduse în versiunea greacă a Psalmilor.

„Rugăciunea lui Avacum" ni s-a păstrat fragmentar (3,9-15) în sulul de la Nahal Hever, dar lipsește din textul cărții comentat în *Peșerul* descoperit la Qumran (1QpHab), datat la jumătatea secolului I î.H. Aceasta nu înseamnă neapărat că la acea dată capitolul 3 lipsea din structura cărții, ci doar că el nu prezenta nici un interes pentru interpretarea actualizantă pe care o făceau membrii comunității de la Qumran. La o dată necunoscută, „Rugăciunea lui Avacum" a pătruns între textele destinate lecturii liturgice sinagogale, fiind citită în a doua zi a Sărbătorii Săptămânilor în legătură cu Deut. 16,9[16]. În Targum, ea s-a bucurat de o atenție deosebită, textul fiind rescris și îmbogățit, între altele, cu elemente de legătură cu restul Cărții lui Avacum. Începând din secolul al V-lea d.H., „Rugăciunea lui Avacum" a fost copiată (cu un text aproape identic cu cel transmis în Cărțile Celor Doisprezece) în manuscrisele grecești ale LXX în colecția specială de „Ode" adăugate Psaltirii, ocupând fie locul al patrulea, fie al șaselea între celelalte „rugăciuni". „Rugăciunea lui Avacum" lipsește însă din lista „Cântărilor" alcătuită de Origen și e pomenită abia în secolul al V-lea la scriitori creștini precum Niceta din Remesiana și Hesychios din Ierusalim, care i-a și dedicat, de altfel, o serie de glose[17].

1. *Structura „Rugăciunii lui Avacum"*

Asemenea altor psalmi biblici, nici cele nouăsprezece versete ale cap. 3 din Cartea lui Avacum nu au o structură limpede, cu subiecte bine diferențiate, ci se caracterizează mai degrabă printr-o serie de imagini legate de o teofanie viitoare, descriind venirea Domnului ce va aduce atât răsturnări cosmice și nenorociri pentru neamuri, cât și izbăvire pentru „unșii" Lui. Ultimele cuvinte ale profetului îi afirmă cu tărie încrederea în puterea lui Dumnezeu „Mântuitorul", pe tonul unei cântări de biruință. În traducerea de față, am urmat împărțirea în unități semantice sugerată de editorii BA, după cum urmează: vv. 3,2-5 joacă rolul de introducere a teofaniei, ultimul verset

---

16. Vezi Ch. Perrot, „The Reading of the Bible in the Ancient Synagogue", în *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, ed. M. Mulder și H. Sysling, Fortress, Philadelphia, 1988, pp. 137-159, mai ales pp. 146-147 și 251-254.
17. Editate de V. Jagić în *Supplementum Psalterii Bononiensis*, Viena, 1917, pp. 301-320.

marcând dezlănţuirea cataclismelor cosmice; vv. 3,6-15 cuprind descrierea propriu-zisă a acestora însoţită de expresia credinţei profetului în „mântuirea" poporului (v. 8), a „celor unşi" (v. 13) şi în pieirea nelegiuiţilor (vv. 12-13); vv. 3,16-17 înfăţişează biruinţa lui Dumnezeu asupra celor puternici, iar vv. 3,18-19 dau glas bucuriei triumfătoare a profetului.

2. *Trăsături caracteristice ale textului grec al „Rugăciunii lui Avacum"*

Dacă traducătorul Cărţii lui Avacum a arătat o grijă deosebită pentru redarea caracteristicilor formale ale textului ebraic în LXX, aşa cum am arătat mai sus, în cazul „Rugăciunii" se poate spune că el a făcut chiar exces de zel, probabil recunoscând calitatea poetică aparte a acestui text. Unităţile formale ale originalului, grupuri de câte trei cuvinte, sunt reproduse cu stricteţe în greacă, la fel cum se întâmplă cu paralelismele şi efectele sonore datorate repetiţiilor de consoane, într-o echivalare formală aproape fără cusur. În traducere, ne-am străduit să păstrăm –, fireşte, atât cât s-a putut – toate aceste efecte poetice.

Pe de altă parte, în ciuda oglindirii perfecte a elementelor formale, versiunea greacă a „Rugăciunii" se deosebeşte adesea, din punctul de vedere al înţelesului, de forma actuală a TM. Deosebirile acestea erau deja numeroase şi simţite ca atare la vremea când s-a alcătuit traducerea revizuită (în stil καίγε) atestată în 8Ḫev, unde citim, pentru cele şapte versete păstrate, nu mai puţin de douăzeci şi două de corecturi (semnalate de noi în notele la versetele respective). Astfel, în ciuda identităţii formale, textul LXX se îndepărtează simţitor de cel al Bibliei ebraice în privinţa sensului, lucru ce trebuie pus pe seama libertăţii creatoare a traducătorului LXX, care s-a crezut îndreptăţit să extragă din textul pe care-l tălmăcea un înţeles potrivit contextului istoric şi spiritual al epocii sale.

Abaterile de la structura versetelor şi emistihurilor din original sunt puţine (vv. 3,2.12.14), ele datorându-se uneori structurii opace a textului de bază (vv. 3,5-6.7.10-11). Alte diferenţe de detaliu vor fi semnalate în note. Toate acestea creează un text grec pe alocuri din cale afară de dificil (vv. 3,5.6.9), uneori dincolo de pragul înţelegerii omeneşti, ca în cazul v. 3,2, unde apare expresia celebră „între două făpturi vii", prilej de cazně pentru nenumăraţi exegeţi antici şi moderni. Deosebirile faţă de textul ebraic se datorează câteodată unor inovaţii lesne identificabile ale traducătorului. Astfel, în v. 3,4 se vorbeşte de „iubirea" lui Dumnezeu, absentă

din TM; în v. 3,5 traducătorul a introdus în text un „Cuvânt” (λόγος) în locul „Ciumei” din original, favorizând astfel interpretările hristologice; în v. 3,13 însă, „unsul” din TM a devenit „unşii” (τοὺς χριστούς), eliminând posibilitatea unei interpretări hristologice similare; în v. 3,16, „poporul unde-am pribegit” în loc de „poporul care ne atacă” transformă ameninţarea din original în făgăduinţa mântuirii pentru poporul Domnului, întărită în v. 3,18 de pomenirea lui Dumnezeu „Mântuitorul” în loc de Dumnezeul „Mântuirii”.

Înzestrată cu noi înţelesuri şi cu o coerenţă aparte ca urmare a acestor opţiuni exegetice inovatoare şi binecuvântată cu o perfecţiune formală şi frumuseţe stilistică remarcabile, versiunea grecească a „Rugăciunii lui Avacum” avea să se bucure peste veacuri de atenţia a numeroşi comentatori antici, în tradiţia iudaică, precum şi în cea creştină.

IV. Receptarea Cărţii lui Habaqquq/Avacum în tradiţiile exegetice antice

1. *Interpretările iudaice*

În Comentariul (*Peşer*) la Habaqquq descoperit la Qumran găsim pentru prima oară o interpretare actualizatoare a primelor două capitole din cartea profetului, pe care autorii le citeau într-un text ebraic premasoretic. „Cel necucernic” (vv. 1,4 şi 2,15), asupritor al „celui drept”, este identificat cu „preotul cel necredincios” de la Ierusalim, blestemat pentru că i-a asuprit pe „săraci” (*cf.* vv. 2,5.6.17), nume pe care şi-l dădeau membrii comunităţii de la Qumran. În plus, potrivit acestui document, „chaldeii” pomeniţi de profet în v. 1,6 nu sunt alţii decât romanii, care vor năvăli în Iudeea spre a-i pedepsi pe preoţii necredincioşi şi a le jefui bogăţiile adunate în chip necinstit (v. 2,8), cucerind şi Ierusalimul (v. 2,17).

Targumul Cărţii lui Habaqquq este mai apropiat de TM decât de versiunea LXX şi oferă interpretări marcate de preocupări teologice pe care le regăsim şi în cazul celorlalte Cărţi ale Celor Doisprezece: eliminarea limbajului antropomorfic referitor la Dumnezeu (în vv. 1,2.13), interpunerea unor entităţi mediatoare între oameni şi Dumnezeu (*ş^{e}khīnāh* „Prezenţa/Locuirea” şi *memra* „Cuvântul” lui Dumnezeu în vv. 1.12-13).

2. *Cartea lui Avacum în Noul Testament și în apologetica creștină*

Două versete din Cartea lui Avacum sunt citate în NT, fără pomenirea numelui profetului. Acest fapt atestă folosirea timpurie a textului în slujba interpretării ce-L identifica pe Iisus cu Mesia, Mântuitorul a cărui venire fusese prevestită în VT.

Astfel, în Fp. 13,41, apostolul Pavel citează „ceea ce s-a zis în prooroci: «Vedeți, disprețuitorilor, mirați-vă și pieriți, căci Eu făptuiesc o faptă în zilele voastre, o faptă pe care nu ați crede-o când v-ar povesti-o cineva»", reproducând Av. 1,5 într-o versiune ușor diferită de cea a LXX, pentru iudeii adunați la sinagoga din Antiohia Pisidiei, mustrându-i pentru necredința lor față de „fapta" minunată vestită de profet, adică venirea lui Hristos.

Versetele 2,2-4 sunt citate, tot anonim și legate de o expresie din Isaia, în Evr. 10,37-38 ca „făgăduință" a venirii lui Hristos. Textul profetic prezintă în forma citată unele deosebiri față de LXX, dintre care cea mai însemnată este introducerea unui articol masculin înainte de ἐρχόμενος (nearticulat în Av. 2,3), care devine astfel „Cel care vine", favorizând interpretarea în cheie hristologică a pasajului profetic. Formula din v. 2,4 („dreptul din credință va trăi") este invocată în Gal. 3,11 și Rom. 1,17 în contextul dezbaterii despre însemnătatea credinței pentru mântuire. În consecință, formula se va bucura de numeroase interpretări și în tradiția iudaică, și în cea creștină datorită importanței sale doctrinare în problematica credinței și a așteptării mesianice.

Întregul pasaj a fost comentat îndelung, în versiunea citată în Evr. 10,37--38 (cu articolul adițional), de Eusebiu al Cezareei (*DE* 6,4), care se oprește și asupra controversatelor vv. 3,2-5 („Între două făpturi vii fi-vei cunoscut") în *DE* 6,15, interpretându-le tot în cheie hristologică.

De fapt, enigmatica expresie (Av. 3,2) citată mai sus, care poate fi interpretată și „Între două vieți fi-vei cunoscut" (vezi nota *ad loc.*), a dat naștere la interpretări pe cât de numeroase, pe atât de diverse. Theodor al Mopsuestiei, preocupat de sensul istoric al cărții profetului, a căutat să așeze „Rugăciunea lui Avacum" în continuarea celor două profeții exprimate în capitolele inițiale ale cărții, socotind că Dumnezeu se va arăta „între două făpturi vii", adică între iudei și babilonieni. La fel a procedat și Theodoret al Cyrului. Origen însă a dat o interpretare teologică pasajului: Dumnezeu se manifestă între Fiul și Sfântul Duh, la fel cum, în interpretările

iudaice ale capacului împăcării (Ex. 25,17; Num. 7,89), El se arată „între cei doi heruvimi" (*De princ.* 1,3,4 şi, în greacă, *Com. Rom.* 5)[18]. Părinţii vor combate această interpretare din cauza poziţiei inferioare pe care I-o atribuie Fiului, dar ideea unei apropieri de exegeza privitoare la capacul împăcării cu heruvimii săi va reveni la Chiril al Alexandriei. Cele două „făpturi vii" au mai fost interpretate ca referiri la cei doi tâlhari între care a fost răstignit Iisus (Hesychios din Ierusalim). Augustin enumeră chiar trei interpretări diferite: Dumnezeu se va arăta între Noul şi Vechiul Legământ, între cei doi tâlhari sau între Moise şi Ilie (*Civ.* 18.32), ultimele două posibilităţi fiind pomenite şi de Beda Venerabilul (PL vol. 91, col. 1238BC). Ieronim inventariază toate aceste interpretări, adăugându-le încă una, pe care o preferă; aceasta consideră cele două „făpturi vii" întruchipări alegorice ale celor două Biserici, „cea dintâi, născută din tăierea împrejur şi a doua, adunată laolaltă din cei cu prepuţ [netăiat]". În fine, evlavia populară a văzut în cele două „făpturi vii" cele două animale, asinul şi boul, între care s-a născut Hristos[19].

Alţi Părinţi au ales varianta teofaniei „între cele două vieţi", gândindu-se la venirea Mântuitorului „între viaţa omenească şi viaţa dumnezeiască", adică între „dumnezeirea şi umanitatea Sa" (Eusebiu al Cezareei, *DE* 6,15,2). Cele „două vieţi" au fost de asemenea citite ca figuri ale celor două Testamente (Chiril al Alexandriei, Augustin) sau ale vieţii prezente şi ale celei veşnice (Theodoret, Chiril al Ierusalimului, *Cat.* 12,20).

Părinţii n-au perceput nici un fel de cezură între primele două capitole ale cărţii şi „Rugăciunea lui Avacum", aşa cum fac mulţi comentatori moderni. Eusebiu al Cezareei, bunăoară, atribuie rostirea acestei rugăciuni (*DE* 6,15,2) – care priveşte misiunea lui Hristos – unui impuls primit de profet pentru că a auzit, sub inspiraţia Duhului Sfânt, vestea minunată privind venirea Mântuitorului (v. 2,3: „Căci [El,] de venit va veni şi nu va-ntârzia" şi v. 2,4: „dreptul din credinţa [lui] faţă de Mine va trăi"). Pentru Chiril al Alexandriei, profetul, în cap. 3, dă glas profeţiei anunţate în v. 2,3 („încă o vedenie pentru clipa hotărâtă"), care nu este alta decât vestea cea bună a întrupării Domnului.

---

18. J. Scherer, *Le Commentaire d'Origène sur Rom. III,5-V,7*, Institut Français d'Archéologie Orientale, Cairo, 1957, p. 160.

19. *Cf.* Is. 1,3 şi J. Ziegler în *Münchener Theologische Zeitschrift* 3, 1952, pp. 385-402.

3. *Marile comentarii patristice la Cartea lui Avacum în veacurile al IV-lea și al V-lea d.H.*

Părinții care s-au aplecat asupra textului profeției lui Avacum au căutat să descopere, ca de obicei, pe lângă un context istoric propriu-zis, și o semnificație teologică. Astfel, din cap. 1 și 2 comentatorii din epoca patristică au dedus că în vremea profetului poporul lui Dumnezeu (sau cel puțin o parte a acestuia) trăia în necredință; acestui popor păcătos profetul îi vestește pedeapsa pe care i-o vor aplica babilonienii, instrumente ale mâniei divine. Aceștia vor avea, la rândul lor, parte de pedeapsă pentru violența excesivă de care au dat dovadă, iar iudeii vor fi în cele din urmă eliberați de sub stăpânirea lor. Semnificația teologică a cărții a fost identificată în v. 2,4, mai exact în versiunea acestuia citată în NT: „dreptul" își va afla viața în „credința" (ἐκ πίστεως) sa față de Dumnezeu, în „așteptarea" venirii Lui mântuitoare (v. 2,3).

Theodor al Mopsuestiei, în prologul Comentariului său, schițează un plan al Cărții lui Avacum, pe care o vedea alcătuită din două părți distincte, identice ca structură cu Psalmul 9 (Ps. 9 și 10 în TM). O primă parte cuprinde plângerea împotriva puternicilor zilei, asupritori ai săracilor (vezi Ps. 9,22-23 = Ps. 10,1-2 TM); păcatul acesta va atrage asupra lor mânia divină și pedeapsa înfăptuită prin mijlocirea babilonienilor. A doua parte este un rechizitoriu adresat babilonienilor cuceritori ai Ierusalimului, a căror trufie nu va rămâne nepedepsită. Apropierea între textul profetic și Ps. 9 este întemeiată pe prezența în textul psalmic a „săracilor" asupriți, deși aceștia nu sunt pomeniți nicăieri în mod explicit în Cartea lui Avacum. Între Părinți, Theodor al Mopsuestiei este singurul care face o asemenea legătură, deși o idee similară apare și în *Peșerul* de la Qumran (vezi nota la vv. 2,5.17), ceea ce ar putea însemna că exegetul creștin cunoștea o tradiție interpretativă (iudaică) pentru care asuprirea săracilor era una din ideile centrale ale mesajului profetic din Cartea lui Habaqquq.

Pentru Chiril al Alexandriei, însemnătatea (σκοπός) cărții este deopotrivă istorică și spirituală: blestemele din cap. 2 se pot referi fie la Nabucodonosor, fie la Satana. Profetul a încercat să-i învețe pe fiii lui Israel că exilul, înfrângerile și robia ce vor veni „în clipa hotărâtă" sunt toate rânduite de Dumnezeu. Domnul îi amenință pe „cei ce disprețuiesc năvălirea babilonienilor" (v. 1,5), dar se întoarce și împotriva cruzimii năvălitorilor

din Babilon, numindu-i „dispreţuitori" pe cei care au incendiat Templul, oraşul sfânt şi vasele sfinţite (v. 1,13). Chiril îi identifică astfel pe iudei şi pe babilonieni, ambii destinatari ai profeţiei lui Avacum, numindu-i „dispreţuitori". Pentru el, profetul vesteşte, de asemenea, cucerirea Babilonului de către Cyrus şi eliberarea „în clipa hotărâtă" a iudeilor ce fuseseră duşi în robie. Eliberarea aceasta e văzută ca o prefigurare a eliberării tuturor, pe care o va împlini Hristos, învingându-l pe Satana. Chiril interpretează „Rugăciunea" din cap. 3 în strictă legătură cu „taina lui Hristos". „Domnul" căruia I se adresează profetul este, de fapt, Hristos; Lui Îi sunt închinate toate laudele din text (vv. 3,2-4); El se va arăta prin întruparea Sa, spre „împăcare" (vezi *supra*, interpretarea dată de Chiril expresiei „între două făpturi vii" şi notele la vv. 3,5.13).

Theodoret a scos în evidenţă mai cu seamă însemnătatea filosofică a demersului contestatar al profetului: „tăcerea" lui Dumnezeu faţă de victoria nedreptăţii îl face pe profet să se îndoiască, cel puţin aparent, de eficienţa providenţei divine.

Augustin, în schimb, rămâne la interpretarea tradiţională (*Civ.* 18,32): Av. 2,2-3 este o vestire a venirii lui Mesia; „Rugăciunea lui Avacum" trebuie înţeleasă în legătură cu misterele lui Hristos: astfel, în v. 3,4 „coarnele" se referă la braţele crucii pe care Acesta a fost răstignit.

Hesychios din Ierusalim a citit profeţia lui Avacum ca pe o prevestire a triumfului creştinismului răspândit printre neamuri asupra tuturor celorlalte religii şi, în acelaşi timp, ca pe o ilustrare alegorică a înfruntării exemplare dintre Hristos şi diavol.

Ieronim a închinat acestei cărţi profetice un comentariu detaliat, nu mai puţin important decât cel la Cartea lui Iona, deşi mult mai puţin studiat decât acela. Interpretările sale se apropie adesea de cele păstrate în glosele lui Hesychios din Ierusalim, cu urme ale exegezei lui Origen. Este întru totul remarcabil procedeul interpretativ al lui Ieronim în comentariul la Habaqquq: după ce dă o traducere proprie bazată pe textul ebraic şi o interpretare „istorică" a acestui text, el se adresează versiunii LXX pentru a descifra în ea sensul „alegoric" al textului, *i.e.* vestirea misterului creştin (vezi notele la vv. 1,8.11).

Anexa 1

Versiunea Barberini a „Rugăciunii lui Avacum"

Capitolul 3 al Cărţii lui Avacum ni s-a păstrat şi într-o traducere greacă independentă de cea a LXX, acesta fiind singurul text din Cărţile Celor Doisprezece pentru care există o asemenea traducere paralelă. Nu se ştie cu siguranţă nici la ce dată s-a făcut traducerea, nici cine îi este autorul, nici ce a motivat o asemenea întreprindere. Această enigmatică versiune „Barberini", intitulată astfel după numele unuia din cele şase manuscrise greceşti în care se păstrează traducerea[20], a stârnit interesul interpreţilor moderni, care au emis felurite ipoteze cu privire la geneza şi scopul ei. H.St.J. Thackeray[21] a văzut în ea o dovadă pentru existenţa unor iniţiative de traducere parţială în greacă a Bibliei ebraice înainte de LXX, motivate probabil de necesităţi liturgice. O ipoteză asemănătoare a formulat şi H. Bévenot, care s-a întrebat dacă textul Av. 3 nu a fost tradus „spre a fi recitat într-un cadru mai mult ori mai puţin solemn în sinagogile iudeilor elenizaţi"[22]. În orice caz, versiunea Barberini se apropie în multe locuri de cea a LXX (vv. 3,2.6), probabil ca urmare a contaminării celor două tradiţii textuale. E.M. Good[23] a studiat textul acestei traduceri greceşti, pe care o socoteşte de bună calitate, destul de liberă, cu multe cuvinte rare şi o seamă de dublete şi parafraze bazate, poate, pe un text ebraic premasoretic. După părerea sa, textul este într-adevăr de origine liturgică şi a fost tradus în Egipt, fie în secolul al II-lea d.H., fie în prima jumătate a secolului următor. În fine, N. Fernández Marcos[24], a demonstrat că tehnica traducerii păstrate în versiunea Barberini prezintă asemănări importante cu cea folosită de traducătorii din cercul lui Symmachos, tălmăcirea datorându-i-se probabil unui discipol al acestuia şi putând fi deci datată în secolul al II-lea d.H.

---

20. Manuscrisul *Barb. Gr.* 549 a fost publicat de J. Ziegler în ediţia sa a Cărţilor Celor Doisprezece, *Duodecim prophetae*, ed. a II-a revăzută, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1967, pp. 273-275; vezi şi introducerea lui Ziegler în acelaşi volum, pp. 137-138, cu bibliografia mai veche, precum şi D. Barthélemy, *CTAT* 3, pp. CLXIV-CLXVII.
21. *The Septuagint*, pp. 48-51.
22. H. Bévenot, „Le Cantique d'Habacuc", *RB* 42, 1933, pp. 499-525.
23. E.M. Good, „The Barberini Greek Version of Habakkuk III", *VT* 9, 1959, pp. 11-30.
24. W. Fernández Marcos, „El texto Barberini de Habacuc III reconsiderado", *Sefarad* 36, 1976, pp. 3-36.

SOPHONIA

Traducere din limba greacă de CRISTIAN GAŞPAR
Introducere şi note de MARGUERITE HARL, CÉCILE DOGNIEZ, LAURENCE BROTTIER, MICHEL CASEVITZ, PIERRE SANDEVOIR şi CRISTIAN GAŞPAR

Pentru Introducere şi note s-a utilizat ediţia *La Bible d'Alexandrie*, vol. 23, *Les Douze Prophètes 4-9: Joël, Abdiou, Jonas, Naoum, Ambakoum, Sophonie*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1999. Autorii volumului francez au pregătit împreună notele la cele şase cărţi, după cum urmează: Roselyne Dupont-Roc pentru *Ioel* şi *Sophonia*, Thérèse Roqueplo pentru *Iona* şi Marguerite Harl pentru *Avacum* şi *Sophonia*. Michel Casevitz s-a ocupat de verificarea observaţiilor de natură filologică şi lexicală, Pierre Sandevoir de cea a comparaţiilor cu textul ebraic; Laurence Brottier s-a ocupat de comentariile patristice. Pentru redactarea finală a introducerilor şi notelor au fost responsabile Cécile Dogniez şi Marguerite Harl, care au adunat laolaltă contribuţiile tuturor membrilor echipei şi s-au îngrijit de alcătuirea volumului francez.
Selecţie, traducere, adaptare şi adăugiri de Cristian Gaşpar.

Introducere la Sophonia

Cartea lui Sophonia vestește, asemenea profeției lui Ioel, „ziua Domnului", o zi a mâniei, a pedepsei și a judecății. Prevestirea aceasta se îndreaptă când către Iuda și Ierusalim, care au ajuns să se închine la idolii neamurilor păgâne dimprejur, când către toți locuitorii pământului („neamurile"), având-u-i în vedere mai ales pe asirieni și capitala acestora, Ninive. Amenințările cuprinse în prima parte a cărții sunt urmate de îndemnurile și făgăduințele privitoare la Iuda și Ierusalim („rămășița poporului lui Dumnezeu"), însoțite de prevestirea unor vremuri când toate „insulele neamurilor" (v. 2,11 LXX) se vor închina dinaintea Domnului și-L vor sluji „sub un singur jug" (v. 3,9 LXX). Aceste formule universaliste se îmbină cu făgăduielile concrete și limitate la poporul lui Dumnezeu, la cei câțiva supraviețuitori meniți să alcătuiască „un neam blând și smerit" (v. 3,12 LXX). Cartea se încheie cu un cânt de bucurie pentru izbăvirea Ierusalimului (vv. 3,14-17), strângerea laolaltă a celor risipiți în toate zările și reînnoirea slavei lor printre toate neamurile pământului (vv. 3,18-20).

Una din problemele majore legate de interpretarea Cărții lui Sophonia este tocmai identificarea importanței pe care o au în text asemenea prevestiri și făgăduințe cu caracter universal. Spre deosebire de tradiția iudaică, ce a stăruit cu precădere asupra făgăduințelor privitoare la refacerea lui Israel, interpreții creștini vor extrage din text mai ales referirile la răspândirea universală a cultului pe care „toate neamurile" I-l vor închina Dumnezeului unic și atotputernic. Părerile exegeților moderni sunt împărțite, în mare, între două opțiuni, în funcție de aprecierea anumitor părți ale textului ca fiind originare sau postexilice (de pildă, vv. 3,8-20). Evident, traducătorul LXX, precum și cititorii săi (iudei sau creștini) de-a lungul veacurilor, nu și-au pus această problemă.

I. Cartea lui Sophonia în Biblia ebraică: datare, structură, conţinut

Atât în TM, cât şi în LXX, Cartea lui Sophonia ocupă locul al nouălea, între Habaqquq (Avacum) şi Haggai (Aggeu).

Sophonia ne este înfăţişat încă din titlul cărţii profetice care îi poartă numele (v. 1,1) cu o descendenţă întinsă, pe linie paternă, pe patru generaţii, până la un anume Ezekias, care ar putea fi regele contemporan cu profetul Isaia (vezi 4Rg. 16,20), deşi acest lucru nu este nicidecum sigur. În orice caz, o identificare atât de amănunţită sugerează că profetul se trăgea dintr-un neam însemnat. Unii exegeţi moderni au încercat să identifice, pornind de la numele tatălui profetului (ebr. *Kūşī* „Etiopianul"), o posibilă origine africană a acestuia, care ar justifica interesul deosebit arătat de Sophonia Etiopiei (v. 2,12)[1].

Titlul din v. 1,1 ne oferă şi o datare aproximativă: „în zilele lui Iosias", rege al lui Iuda (Regatul din Sud) între 640/639 şi 608 î.H. (vezi 4Rg. 22,1--23.30 şi 2Par. 34–35). Pentru cei mai mulţi dintre comentatorii moderni[2], activitatea profetică a lui Sophonia ar fi avut loc în contextul reformelor religioase iniţiate de regele Iosias odată cu (re)descoperirea miraculoasă a „Cărţii Legii" (probabil în 622/621 î.H.; vezi 4Rg. 22,3 şi nota aferentă) care a dus la nimicirea tuturor locurilor de cult idolatric din Ierusalim şi

1. Vezi G. Rice, „The African Roots of the Prophet Zephaniah", *Journal of Religious Thought* 37, 1979, pp. 21-31; vezi şi R.W. Anderson, Jr., „Zephaniah ben Cushi and the Cush of Benjamin: Traces of Cushite Presence in Syria-Palestine", în S.W. Holloway, L.K. Handy (ed.), *The Pitcher is Broken: Memorial Essays for Gösta W. Ahlström*, *JSOT* Sup 190, Sheffield, 1995, pp. 45-70, şi R.A. Bennett, „The Book of Zephaniah", în L.E. Keck *et al.* (ed.), *The New Interpreters' Bible*, vol. 7, *Introduction to Apocalyptic Literature, Daniel, The Twelve Prophets*, Abingdon, Nashville, 1996, pp. 657-704.
2. Vezi, de pildă, W. Rudolph, *Micha, Nahum, Habakuk, Zephanja*, KAT 13.3, Gerd Mohn, Gütersloh, 1975, sinteză reprezentativă pentru comentariile de tip tradiţional (documentar-istoric) practicate de-a lungul secolului al XIX-lea şi în prima jumătate a secolului XX. Aceeaşi datare la B. Renaud, „Le livre de Sophonie: Le jour de YHWH, thème structurant de la synthèse rédactionelle", *RSR* 60, 1986, pp. 1-33 şi în comentariul său, *Michée, Sophonie, Nahum*, Gabalda, Paris, 1987; T. Széles, *Wrath and Mercy: A Commentary on the Books of Habakkuk and Zephaniah*, ITC, Grand Rapids, 1987; J.J.M. Roberts, *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah: A Commentary*, Westminster/John Knox, Louisville, 1991. Câţiva comentatori au preferat o datare mai târzie, sub domnia lui Ioakim (609-598 î.H.): vezi, de pildă, D.L. Williams, „The Date of Zephaniah", *JBL* 82, 1963, pp. 77-88.

Iuda, eveniment „prevestit” – poate, *ex eventu* – de profet (vv. 1,4-5). Materia primă pentru ceea ce avea să devină Cartea lui Sophonia se va fi născut aşadar în jurul anului 630 î.H.[3], deşi forma actuală a textului pare să dateze, după cum socotesc mulţi cărturari ai zilelor noastre, din perioada postexilică[4]. Potrivit acestei datări, Sophonia ar fi puţin anterior lui Naum, Habaqquq şi Ieremia. Profeţia sa presupune un context istoric dominat încă de asirieni, al căror declin apropiat se întrevede însă: profetul prezice căderea Ninivei şi a puterii asiriene (vv. 2,13-15), ce avea să se petreacă într-adevăr sub loviturile babilonienilor în 612 î.H. El anunţă totodată şi pedeapsa ce se va abate asupra lui Iuda şi a Ierusalimului (vv. 1,4-18), dar nu specifică identitatea celor care vor sluji ca unelte ale mâniei divine. Ar putea fi vorba aici fie de ultimele expediţii de pradă asiriene, fie de incursiunile sciţilor pomenite de unii istorici antici[5].

Nu există la ora actuală un consens al specialiştilor în privinţa poziţiei sociale a profetului, a împrejurărilor redactării şi a scopului profeţiei[6].

Lipsa acestui consens interpretativ se manifestă şi în privinţa structurii, etapelor compunerii şi a mesajului iniţial al Cărţii lui Sophonia. Aici exegeţii moderni se împart în două tabere, în funcţie de tipul de lectură pe care-l practică. O mare parte a acestora citesc Cartea lui Sophonia (ca şi alte cărţi profetice, de altfel) din perspectivă diacronică, urmărind a identifica nucleele „originare” ce i-ar putea fi atribuite profetului şi ar reflecta preocupările religioase din vremea regelui Iosias, distingându-le de adaosurile ulterioare,

3. E. Achtenmeier a propus chiar date diferite pentru cele trei capitole ale cărţii: 1 şi 2 ar fi fost fost alcătuite la scurtă vreme după începutul domniei lui Iosias (640 î.H.), iar vv. 3,1-17 după căderea Ninivei, în 612-609 î.H. (vezi *Nahum*, *Malachi*, John Knox Press, Atlanta, 1986).

4. Astfel K. Seybold, *Nahum, Habakuk, Zephanja*, ZBAT 24.2, Theol. Verl., Zürich, 1991, care situează elaborarea formei actuale a cărţii în perioada exilului babilonian sau imediat după aceasta, legând-o de sentimentele provocate de distrugerea Ierusalimului în 587/586 î.H.

5. Herodot, *Ist.* 1,104-106; vezi H. Cazelles, „Sophonie, Jérémie et les Scythes”, *RB* 74, 1967, pp. 24-44.

6. Concluzie exprimată de E. ben Zvi, *A Historical-Critical Study of the Book of Zephaniah*, BZAW 198, De Gruyter, Berlin, 1991 şi de M.A. Sweeney, „Zephaniah: A Paradigm for the Study of the Prophetic Books”, *Currents in Research: Biblical Studies* 7, 1999, pp. 119-145 (o foarte bună sinteză a contribuţiilor critice privind Cartea lui Sophonia apărute între 1970 şi 1999, cu o bogată bibliografie; prezentarea de faţă îi este îndatorată în bună măsură).

datorate unuia sau mai multor redactori, plasați de obicei în vremea exilului sau în perioada postexilică și dominate de o viziune eshatologic-universalistă. Interpretările de acest tip, cu puține excepții, presupun o structură tripartită a cărții, corespunzând, în mare, celor trei capitole ale acesteia. Astfel, profeția lui Sophonia ar fi alcătuită dintr-o primă parte cu amenințări împotriva lui Iuda și Ierusalimului (vv. 1,2–2,3), o a doua parte cu prevestiri împotriva neamurilor (vv. 2,4–3,1), și o ultimă parte conținând făgăduințe de mântuire (vv. 3,8-20). Această structură tripartită, pe care mulți comentatori o socotesc tipică și pentru alte cărți profetice (Isaia, Ieremia LXX și Iezechiel), ar reflecta o anumită înțelegere (în trei timpi) a istoriei în sânul comunității iudaice postexilice: judecata lui Dumnezeu împotriva lui Israel și Iuda, urmată de o judecată universală cu pedepsirea tuturor neamurilor și de recunoașterea finală a suveranității universale a Domnului[7]. Aceeași structură tripartită ar putea fi, în principiu, aplicată și versiunii LXX, așa cum a făcut, de altminteri, între exegeții antici, Theodoret al Cyrului, care distingea în Cartea lui Sophonia o prevestire a nenorocirilor ce se vor abate asupra lui Iuda și a Ierusalimului, o descriere a pedepsirii „Străinilor" și asirienilor și, în fine, o chemare finală la convertire și făgăduința mântuirii universale.

Însă, cum bine au văzut unii critici moderni, o asemenea perspectivă simplifică neîngăduit de mult realitatea textului. Ea se bazează pe câteva principii metodologice demonstrabil false. Între acestea, convingerea că numai stratul cel mai vechi ar cuprinde cuvintele autentice ale profetului, singurele care au valoare și, pentru a ajunge la ele, trebuie îndepărtate adaosurile ulterioare. Ținând seama de caracterul inițial oral al „oracolelor" profetice primitive, operează cu unități textuale și semantice de dimensiuni atât de restrânse, încât recuperarea lor duce la o interpretare atomizantă, care se apleacă asupra unor cuvinte sau expresii izolate, neglijând textul în sine ca structură coerentă. A doua „axiomă" metodologică pe care se întemeiază interpretările de acest tip este caracterul eshatologic al perspectivei redactorului sau redactorilor care au dat forma finală a cărții în perioada postexilică. Or, sunt greu de delimitat *a priori* orizontul mental al autorului și al redactorilor ulteriori de valențele multiple ale textului.

---

7. Vezi W. Zimerli, „Vom Prophetenwort zum Prophetenbuch", *TLZ* 104, 1979, pp. 481--496 și B.S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, The Fortress Press, Philadelphia, 1979, p. 458.

În plus, cât de anevoioasă este identificarea vorbelor autentice ale profetului în forma actuală a Cărții lui Sophonia o dovedesc încercările multiple și contradictorii de a decupa unități structurale și semantice în text și de a le data. Astfel, W. Rudolph reține ca autentice doar vv. 1,4-6.8-12 și 3,1-4[8]. G. Krinetzki identifică nu mai puțin de 13 oracole „autentice" întinse pe tot parcursul carierei profetice a lui Sophonia (cca 639-612 î.H.), în vreme ce restul versetelor ar fi fost adăugate în două redactări separate, în secolul al VI-lea î.H. și în jurul anului 323 î.H.[9] K. Seybold, în schimb, preferă structura clasică tripartită, socotind că redactarea finală a cărții s-ar fi făcut la începutul perioadei postexilice, fiind influențată de distrugerea Ierusalimului în 587/586 î.H.[10] B. Renaud și-a structurat interpretarea în jurul temei comune a cărții („ziua Domnului"), care apare în toate cele trei secțiuni identificate de el (vv. 1,2-18; 2,1–3,8 și 3,9-20) sub trei aspecte diferite: ziua judecății universale, ziua mântuirii și a supraviețuirii „rămășiței" poporului și ziua convertirii neamurilor și a păcii[11]. În fine, un studiu foarte recent revine la o perspectivă atomizantă, împărțind Cartea lui Sophonia, pe baza comparației cu pasaje din Ieremia, cărora le-ar fi servit drept inspirație, în opt fragmente „autentice", patru adaosuri poetice, un adaos în proză și două interpolări târzii și „misterioase" referitoare la Etiopia[12].

Nu e de mirare că, nemulțumiți de asemenea „disecții" ale textului, puțin productive, alți interpreți moderni au ales să privească textul Cărții lui Sophonia dintr-o perspectivă sincronică, renunțând la identificarea unor etape compoziționale databile istoric, și privind cartea în întregul ei ca pe o unitate de sens, a cărei structură retorică și literară trebuie comentată pornind de la principiul unității textului profetic[13]. Asemenea interpretări din

---

8. W. Rudolph, *op. cit.*

9. G. Krinetzki, *Zefanjastudien: Motiv- und Traditionskritik + Kompositions- und Redaktionskritik*, Lang, Frankfurt am Main, 1977.

10. K. Seybold, *op. cit.*

11. B. Renaud, *op. cit.*

12. W.L. Holladay, „Reading Zephania with a Concordance: Suggestions for a Redaction History", *JBL* 120, 2001, pp. 671-684.

13. Tipice pentru această nemulțumire sunt cuvintele Adelei Berlin: „Cartea, așa cum arată astăzi, oricând va fi fost ea întocmită (de un singur autor cu un singur prilej sau de-a lungul mai multor ani de mai mulți inși), se prezintă ca o operă unitară din punct de vedere retoric și structural (poate cu excepția titlului) și, în forma ei canonică, a fost menită să fie interpretată întocmai" (*Zephaniah*, Anchor Bible 25A, New York, 1994, p. 20).

perspectivă retorică, literară şi a teoriei receptării s-au înmulţit începând din anii '70 ai secolului trecut[14]. Chiar dacă, de obicei, reţin structura tripartită întâlnită şi în interpretările de tip redacţional-istoric, cercetătorii care au adoptat un punct de vedere sincronic insistă asupra unităţii şi coerenţei textului în jurul unor motive precum „ziua Domnului", respingând imaginea tradiţională a profetului sibilinic, care apare brusc pentru a declama câte un verset obscur şi apoi dispare, înlocuind-o cu aceea a profetului specialist în comunicare, care-şi alcătuieşte mesajul cu grijă, urmărind să-l facă, pe cât se poate, convingător pentru un public anume, de ale cărui nevoi, temeri şi nădejdi (dorinţa de pace şi siguranţă într-un context politic nesigur) ţine seama[15]. Din aceeaşi perspectivă sincronică, chiar dacă respinge ipoteza structurii tripartite a cărţii, studiul lui Sweeney[16] propune interpretarea Cărţii lui Sophonia în termenii unui îndemn adresat de către profet poporului din Iuda şi Ierusalim pentru a-i chema să sprijine mişcarea reformatoare a regelui Iosias. După părerea acestui comentator, cartea s-ar alcătui din două secţiuni mai importante: vv. 1,2-18, o prevestire a zilei Domnului însoţită de o descriere a consecinţelor nefaste pentru cei care nu se vor întoarce către Domnul, şi vv. 2,1–3,20: îndemnul propriu-zis (vv. 2,1-3) însoţit de o descriere a planului lui Dumnezeu ce presupune pedepsirea neamurilor şi mântuirea Ierusalimului şi a lui Iuda (vv. 2,4–3,20).

Odiseea hermeneutică a Cărţii lui Sophonia este departe de a se fi încheiat. Recent, o nouă direcţie de cercetare a abordat textul profetic din perspectiva locului şi menirii sale în Cartea Celor Doisprezece considerată ca unitate redacţională şi este de aşteptat ca rezultate interesante din această direcţie să apară în anii ce vin[17].

---

14. Pentru o discuţie detaliată şi critică a acestora, vezi Sweeney, 1999, pp. 130-138.

15. Pentru o asemenea interpretare, vezi S. Kapelrud, *The Message of the Prophet Zephaniah: Morphology and Ideas*, Universitetsforlaget, Oslo, 1975.

16. M.A. Sweeney, „A Form-Critical Reassessment of the Book of Zephaniah", *CBQ* 53, 1991, pp. 388-408.

17. Pentru o prezentare sumară a literaturii pe această temă, vezi Sweeney, 1999, pp. 138-140, şi studiile reprezentative ale lui J.L. Nogalski, *Literary Precursors to the Book of the Twelve*, BZAW 217, Berlin, 1993 şi *Redactional Processes in the Book of the Twelve*, BZAW 218, Berlin, 1993.

II. Cartea lui Sophonia în Biblia greacă

1. *Structura*

Structura de ansamblu a textului din Biblia ebraică, ce constă într-o alternanță de cuvinte ale lui Dumnezeu și de cuvinte ale profetului, se regăsește în LXX fără schimbări însemnate în ordinea secțiunilor cărții. Totuși, în interiorul acestor secțiuni, în LXX textul este uneori împărțit altfel decât în TM, urmându-și logica proprie și unitățile de sens specifice, care diferă adesea de împărțirea în capitole și versete pe care, de altfel, Biblia ebraică a primit-o ulterior[18]. În traducerea de față, deși am păstrat numerotarea tradițională, am împărțit textul în unitățile structural-semantice specifice LXX, urmând sugestiile editorilor BA.

Într-adevăr, manuscrisele grecești conțin semne anume ce despart textul în zece paragrafe, pe care le respectă și edițiile moderne (Rahlfs, Ziegler și Swete), marcând zece alineate. Acestea se suprapun aproape întru totul peste împărțirea tradițională în trei capitole, cu o deosebire: TM 2,15 devine în LXX 3,1; numerotația specifică LXX este adoptată în ed. Ziegler, în vreme ce Rahlfs o păstrează pe cea a textului ebraic. Această diferență corespunde unei dificultăți de interpretare a versetului respectiv (vezi notele la vv. 2,15–3,1).

Cele zece paragrafe ale Cărții lui Sophonia alternează cuvintele Domnului și rostirile profetului, după cum urmează: prevestirea nimicirii tuturor ființelor vii, amenințări împotriva lui Iuda și a Ierusalimului (vv. 1,2-6); vestirea „zilei jertfei Domnului" și alte prevestiri ale nimicirii (vv. 1,7-13); evocarea „zilei Domnului" (vv. 1,14-18); îndemn către toți „cei smeriți ai pământului" (vv. 2,1-3); prevestiri împotriva a patru cetăți ale filistenilor (vv. 2,4-7); prevestiri împotriva moabiților și amoniților (vv. 2,8-11); prevestiri împotriva etiopienilor, asirienilor și Ninivei (vv. 2,12-15 Rahlfs = vv. 2,12–3,1 Ziegler, urmată de BA); amenințări împotriva „cetății porumbiță" (*i.e.* Ierusalimul; vv. 3,1-7 Rahlfs = vv. 3,2-7 Ziegler); cuvinte de mângâiere pentru „rămășița" lui Israel (vv. 3,8-13); proclamarea bucuriei

18. Pentru acestea, vezi D. Barthélemy, „Les traditions anciennes de division du texte biblique de la Torah", în G. Dorival, O. Munnich (ed.), *Selon les Septante. Hommage à Marguerite Harl*, Cerf, Paris, 1995, pp. 27-51 și *idem*, *CTAT 3*, pp. CXVII-CXXIV și CCXXXVI.

mântuirii şi vestirea slavei celor odinioară asupriţi şi alungaţi (vv. 3,14-17 şi 18-20).

În interiorul acestor paragrafe, unităţile semantice ale textului grec nu corespund întotdeauna versetelor din TM, sintaxa greacă pretinzând uneori continuarea ideii dintr-un verset la începutul versetului următor. Toate aceste schimbări permit traducerea textului grec după logica lui proprie, care dă un sens coerent, pe alocuri diferit de cel din ebraică.

Cu excepţia acestor diferenţe, versiunea greacă reproduce aproape întocmai structura textului ebraic la nivelul fiecărui emistih, marcat în TM de prezenţa semnului *atnah* sub ultimul cuvânt al jumătăţii fiecărui verset. Prezentarea grafică a traducerii de faţă respectă aceste emistihuri, justificarea pentru alegerea emistihului ca unitate „de lucru" fiind influenţată şi de modul de lucru al comentatorilor patristici, care operează nu cu versete, ci cu emistihuri (izolate sau în grupuri de două, trei ori chiar mai multe, în funcţie de structura semantică a pasajului).

2. *Diferenţe faţă de Biblia ebraică*

În notele la fiecare verset cititorii pot găsi amănunte în privinţa tuturor diferenţelor între LXX şi TM, oricât de mici şi aparent nesemnificative. În cele ce urmează, vom prezenta câteva din diferenţele majore între cele două texte, izvorâte, ca şi în cazul celorlalţi profeţi, fie din dificultăţile întâmpinate de traducător în descifrarea unui text ebraic adesea obscur, fie cauzate de faptul că textul premasoretic citit de el era lipsit de unele adaosuri şi glose încorporate mai apoi în TM (vv. 1,3b; 1,4), fie dintr-o decizie conştientă a traducătorului de a modifica structura sintactică a frazei (vv. 2,7; 3,19).

Cât priveşte deosebirile cantitative, diferenţele dintre LXX şi TM în Cartea lui Sophonia sunt relativ neînsemnate: „minusurile" sunt rare şi limitate la câteva cuvinte (vv. 1,2.3.4-5; 2,2.10; 3,5.10), „plusurile" nefiind nici ele mai des întâlnite (vezi, totuşi, în vv. 2,7 şi 3,19).

Diferenţele calitative între cele două texte se datorează uneori citirii diferite a aceluiaşi text-bază din cauza confundării frecvente a unor litere ebraice asemănătoare (*reş* şi *daleth* în vv. 1,10; 2,8; 3,9.17 sau *yod* şi *waw* în v. 3,7). Între celelalte cauze ale diferenţelor lexicale se cuvin amintite vocalizarea diferită a originalului ebraic consonantic (vv. 2,11; 3,1.6.8 etc.), decuparea diferită a cuvintelor (v. 3,19), confundarea a două verbe omonime (v. 2,3), necunoaşterea sensului unui termen rar (v. 2,1) sau nedumerirea pricinuită de un text obscur, dinaintea căruia nici exegeţii moderni nu s-au arătat mai pricepuţi (v. 1,14).

În câteva rânduri însă avem de-a face, după toate probabilităţile, cu schimbări introduse intenţionat de traducătorul LXX. Ele pot afecta doar în mică măsură sensul câte unui pasaj, din cauza selectării unor sinonime parţiale cu termenul din TM: „pripăşiţi" (*i.e.* colonişti) (v. 2,5) sau „pământ" (v. 2,14) în loc de „neam". Alteori însă, modificările acestea provoacă schimbări importante ale înţelesului unor pasaje (pentru care, vezi, mai pe larg, notele respective): în v. 1,3 traducătorul LXX a ales „nelegiuiţi" în loc de „oameni"; în v. 2,8 a tradus „hotarele Mele" în loc de „hotarele lor"; în v. 3,6, „neamurilor" s-a prefăcut în „cei trufaşi"; în v. 3,8, „spre mărturie" a luat locul lui „pentru totdeauna". Alte schimbări, discutate în note, au consecinţe încă şi mai însemnate asupra sensului profeţiei lui Sophonia, oglindind, probabil, o opţiune teologică a traducătorului LXX: astfel, „rege" în loc de „Molokh" (v. 1,5); forma „Baal" precedată de articolul feminin (v. 1,4); preferinţa, în cazul a două rădăcini omofone, pentru una cu sens teologic pregnant („răscumpărată" în loc de „necurată" în v. 3,1); adăugarea unui pronume personal („*te* va izbăvi") în v. 3,17.

Procedeele de care s-a slujit traducătorul în Cartea lui Sophonia sunt aceleaşi pe care le regăsim în toată Septuaginta: explicitarea „pasivului divin" din ebraică prin adăugarea subiectului: „Domnul" (vv. 1,17 şi 3,16) sau, dimpotrivă, eliminarea lui Dumnezeu dintr-o construcţie care-i atribuia un gest distructiv (v. 1,2). Echivalările cuvintelor nu sunt mecanice, traducătorul ştiind să-şi schimbe termenii cu care traduce acelaşi cuvânt ebraic în funcţie de context: astfel, ebr. *'āsaph* este „a smulge" în v. 1,2, dar „a aduna" în v. 3,18; *pāqadh* e tradus „a-şi face dreptate, a se răzbuna" în vv. 1,8.9.12, dar în sens pozitiv („a cerceta") în v. 2,7. Se poate lesne observa şi o tendinţă de a transpune în plan simbolic acele contexte concrete pe care traducătorul nu le-a înţeles din cauza unor diferenţe culturale sau istorice: astfel, numele preoţilor cultelor politeiste din v. 1,4, gestul ritual al „săritului peste prag" din v. 1,9 sau numele cartierelor din Ierusalimul de dinaintea exilului în v. 1,10. În două cazuri, tălmăcirile aproximative de acest fel au dat naştere unor noi înţelesuri remarcabile, dovedind cât de creator poate fi câteodată tradusul pe ghicite: expresia „a ajunge precum Canaan" din v. 1,11b creează o imagine foarte bine potrivită în context, iar îndemnurile repetate din v. 3,7b inventează o nouă unitate de sens în structura profeţiei.

3. *Limba şi stilul traducerii greceşti*

Sintaxa traducerii o urmează îndeaproape pe cea a limbii ebraice, lucru evident mai ales în cazul unor construcţii idiomatice, de tipul „de pieire să piară" (v. 1,2), pe care le-am reprodus întocmai în română, din dorinţa de a păstra această trăsătură caracteristică a stilului biblic. Mânat de năzuinţa de a păstra cu sfinţenie ordinea şi numărul cuvintelor din textul ebraic original, traducătorul a produs uneori contexte şi expresii care nu au sens în greacă. Am păstrat şi în română, pe cât s-a putut, aceeaşi structură a frazei, în ciuda efectului uneori bizar, dând în note explicaţiile necesare, mai ales tălmăcirile Părinţilor, de care se vor fi slujit peste veacuri şi cititorii Bibliei greceşti (vezi, de pildă, vv. 2,5; 3,5.6.7.9.11).

Lexicul traducerii este marcat de prezenţa cuvintelor preferate ale celui care a tălmăcit Cărţile Celor Doisprezece, dintre care unele vor fi avut un înţeles spiritual şi simbolic deosebit în iudaismul elenistic, din a cărui atmosferă intelectuală a apărut traducerea LXX. Regăsim astfel, ca şi în celelalte cărţi profetice, cuvinte precum εὐλαβέομαι „a cinsti, a se închina, a venera" (v. 1,7); ἐκδικέω „a-şi face dreptate" (v. 1,8); καταφρονέω „a dispreţui, a nesocoti" şi καταφρονητής „dispreţuitor, arogant" (vv. 1,12; 3,4); θλῖψις „strâmtorare" (v. 1,15); ὑπομένω „a aştepta cu încredere" (v. 3,8) etc. Alţi termeni folosiţi de traducător au făcut carieră în epocile ulterioare datorită sensului deosebit pe care l-au căpătat în interpretările iudaice şi creştine ale profeţiei lui Sophonia: astfel, ἀνάστασις „ridicarea" Domnului la judecată, dar şi „învierea" lui Hristos şi expresia συναγωγὴ ἐθνῶν „adunarea neamurilor" (v. 3,8) şi καινίζω „a reînnoi", trimiţând la ideea reînnoirii creaţiei divine în v. 3,17. Inovaţiile semantice, frecvente în traducerea Cărţii lui Sophonia, prea multe pentru a fi înşirate aici, vor fi pomenite în notele la versetele unde apar. Traducătorului nu i-a scăpat nici caracterul vizibil poetic al unor pasaje din textul ebraic, el încercând să le reproducă sau să recreeze, atât cât i-au îngăduit resursele specifice limbii greceşti: repetiţii şi exprimări forte în vv. 1,2-3 şi 4-6; reluarea expresiei „Şi aşa va fi..." în vv. 1,8.10.12; asonanţe şi aliteraţii, exclamaţii poetice, paralelisme şi chiasme, metafore şi formule stereotipe. Efectele poetice deosebite din pasaje precum descrierea în culori întunecate a „zilei Domnului" (vv. 1,7 –2,3), echilibrată de bucuria şi încrederea ce răzbat din imnul din final (vv. 3,14-20), dau mărturie despre iscusinţa traducătorului, vizibilă, de altminteri, şi în celelalte cărţi ale corpusului.

III. Principalele teme ale profeţiei lui Sophonia în LXX

1. *„Ziua Domnului": ameninţarea cu nimicirea întregului pământ*

Profeţia lui Sophonia este străbătută, la fel ca aceea a lui Ioel, de tema „zilei Domnului". Formulele folosite pentru a o descrie sunt remarcabil de stabile în toate Cărţile Celor Doisprezece, iar vocabularul ce-i descrie efectele distrugătoare e aproape invariabil, această terminologie standard fiind preluată ca atare de autorii NT şi în literatura creştină de limbă greacă.

Descrierea „zilei Domnului" se întinde pe parcursul a cincisprezece versete (vv. 1,7–2,3) şi abundă în termeni expresivi. Ca şi în TM, „ziua" aceasta este însufleţită: ea „e aproape" (vv. 1,7.14), „se abate" asupra oamenilor (v. 2,2), are „un glas" descris în expresii specifice limbii greceşti (v. 1,14). Este „o zi mare" (v. 1,14; *cf.* Ioel 2,11) şi primeşte un întreg alai de atribute, tradiţionale sau mai rare în LXX (vv. 1,15-16). E „ziua mâniei" lui Dumnezeu (vv. 1,15; 2,2-3), zi a pedepselor, când Domnul „Îşi va face dreptate" (vv. 1,9.12), zi însoţită de jafuri şi măceluri (vv. 1,10.13).

2. *Păcatele pedepsite de Dumnezeu*

Păcatul pentru care „ziua Domnului" se abate asupra lui Iuda şi asupra Ierusalimului cu pedepsele ei necruţătoare este identificat în Cartea lui Sophonia, mai presus de orice, cu închinarea la idoli (vv. 1,4-5), cu adoptarea cultelor politeiste ale neamurilor dimprejur (vv. 1,4-6.8-9 şi mai ales v. 1,11). În afară de aceasta, profetul se ridică şi împotriva nedreptăţilor sociale, criticându-i pe mai-mari, judecători, profeţi şi preoţi (vv. 3,2-7; *cf.* Av. 1,2-4). Faţă de TM, traducerea LXX accentuează refuzul poporului de a primi „educaţia" lui Dumnezeu – învăţătură şi totodată mustrare (*cf.* ἀπαίδευτος, *litt.* „needucat", în v. 2,1).

Păcatul care le cuprinde pe toate acestea într-un singur cuvânt, absent din TM, dar introdus de traducerea greacă şi enunţat de la bun început este „nelegiuirea" (ἀνομία, v. 1,3), refuzul de a urma legea lui Dumnezeu. Pentru aceasta, Domnul îi va smulge de pe faţa pământului pe toţi „nelegiuiţii" (în vreme ce TM extinde pedeapsa la toţi „oamenii"). Introducerea acestei perspective moralizatoare în traducerea LXX este evidentă şi în alte locuri: în v. 1,12, textul vorbeşte, spre deosebire de TM, de „oamenii ce şi-au dispreţuit rânduielile" şi-şi râd de Domnul, iar în v. 3,6, Dumnezeu ameninţă

nu „neamurile" (ca în TM), ci pe cei „trufaşi", aroganţa fiind văzută ca un păcat capital şi, în cazul Ierusalimului, comparat în LXX cu păcatul Ninivei (v. 3,11).

Cât priveşte neamurile duşmane poporului ales, acestea se fac vinovate, în LXX, mai ales de lipsa măsurii (vv. 2,8.10), exprimată cu ajutorul unui termen polisemantic şi greu traductibil din vocabularul tragediei greceşti (ὕβρις „exces, lipsă de măsură, cutezanţă, obrăznicie"). Atât Iuda, cât şi duşmanii săi sunt învinuiţi de aroganţă, de abuzul de putere ce izvorăşte din dispreţul faţă de Dumnezeu. Lor le opune textul εὐλάβεια („evlavia/pietatea/cucernicia"), virtute de căpătâi a „rămăşiţei" poporului, „un neam blând şi smerit", care „se înfioară" dinaintea Domnului (vv. 3,12-13). În acest context trebuie citită şi una dintre cele mai îndrăzneţe inovaţii semantice ale traducătorului Celor Doisprezece, care, în v. 3,19, a dat gr. καύχημα (doar „făloşenie, înfumurare" în greaca clasică) sensul nou de „mândrie, laudă", dăruită de Domnul „rămăşiţei" poporului: ceea ce era un păcat pentru necredincioşi, devine o virtute pentru cei ce se închină lui Dumnezeu.

3. *„Ziua jertfei Domnului" (vv. 1,7-8): o expresie neobişnuită*

Atât în greacă, cât şi în ebraică, expresia „ziua jertfei Domnului" nu se întâlneşte decât în Cartea lui Sophonia: Dumnezeu Şi-a pregătit „jertfa" şi „i-a sfinţit pe cei chemaţi". Versetele acestea au provocat nedumerirea exegeţilor din vremuri mai vechi sau mai noi, care s-au întrebat nu atât ce înseamnă „jertfa" (θυσία) aceasta, ci, mai curând, cine sunt cei „chemaţi" (κλητοί), pe care Dumnezeu i-a „sfinţit" (ἁγιάζω). Aşezată în contextul „zilei Domnului", „jertfa" pare să desemneze, în chip logic, măcelul prevestit (*cf.* contextele similare din Is. 34,6: „şi sabia Domnului s-a umplut/săturat de sânge [...] căci [este] *jertfă pentru Domnul...*" sau Ier. 26 [46 TM],10 şi Iez. 39,17-20). Cât despre cei „chemaţi", unii traducători moderni s-au gândit la cei invitaţi la ospăţul ritual ce va urma acestui măcel sacrificial, în vreme ce exegeţii antici au dat textului un sens strict istoric, identificându-i pe cei „chemaţi" cu neamurile invadatoare alese de Domnul ca unelte ale pedepsirii păcătoşilor, sau un sens tipologic, gândindu-se la apostolii şi ucenicii „chemaţi" de Hristos.

4. *Ziua „ridicării Domnului" pentru „judecată" (v. 3,8)*

Modelul ebraic al v. 3,8 din Cartea lui Sophonia i-a prilejuit traducătorului exprimarea în greacă a unei prevestiri extrem de importante, terminologia folosită de el jucând un rol crucial în receptarea şi interpretarea acestui pasaj de către creştini. „Ziua Domnului" este identificată aici cu „ziua ridicării Domnului" (ἡμέρα ἀναστάσεως), expresie tălmăcită de creştini ca „ziua sculării din morţi", *i.e.* „a Învierii". Domnul se va ridica „spre mărturie" (εἰς μαρτύριον), ca să stea la „judecată" (κρίμα) „pentru neamuri" (εἰς τὰ ἔθνη), judecată urmată de revărsarea mâniei divine. Versetul acesta evocă în puţine cuvinte judecata eshatologică (vezi, mai pe larg, Ioel 3): textul grec, deşi corespunde cuvânt cu cuvânt celui ebraic, are elemente lexicale proprii (ἀνάστασις) şi o legătură sintactică diferită de ebraică (prepoziţia εἰς „în faţa" / „către"). În forma sa din LXX, versetul a fost citit de interpreţii creştini ca o referire la „învierea" Domnului şi la chemarea adresată „către neamuri", ei citind Cartea lui Sophonia în întregime ca pe o profeţie a mântuirii tuturor neamurilor prin credinţa creştină[19].

5. *Cuvintele de mângâiere pentru Israel: făgăduinţa restaurării „rămăşiţei" poporului*

Sfârşitul Cărţii lui Sophonia cheamă Ierusalimul să se bucure şi să sărbătorească, în termeni ce amintesc de chemarea din Zah. 2,10-17: „regele" este în mijlocul său (v. 3,15) şi-i arată „dragoste" (v. 3,17). Profetul vesteşte de asemenea iertarea păcatelor (vv. 3,11-12), salvarea unui „neam blând şi smerit" (v. 3,12a), adunarea celor exilaţi, care vor ajunge „mândri şi slăviţi" (vv. 3,17-20), în vreme ce duşmanii vor fi „daţi de ruşine" (v. 3,20).

„Rămăşiţa" lui Israel este un concept extrem de important în teologia veterotestamentară, exprimat printr-o serie relativ bogată de cuvinte ebraice: *şā'ar* sau *ş^{e}'ērīth* „a rămâne (respectiv, ceea ce rămâne) după ce totul a fost înlăturat", *yether* „a supravieţui", *śāradh* „a scăpa teafăr dintr-o primejdie" sau prin forme ale răd. *PLṮ* „a scăpa", cristalizate într-o adevărată terminologie tehnică, deşi nu lipsită de ambiguităţi ocazionale, în scrierile profetice din VT[20]. Traducătorii LXX au ales, pentru a reda această bogată

19. Pentru amănunte, vezi M. Harl, „Sophonie 3,7b-13 selon les Septante et dans la tradition chrétienne ancienne", în J.-M. Auwers, A. Wénin (ed.), *Lectures et relectures de la Bible*. Festschrift P.-M. Bogaert, Peeters, Leuven, 1999, pp. 199-219.

20. R. de Vaux, „Le «reste d'Israël» d'après les prophètes", *RB* 1933, pp. 526-539.

serie sinonimică, verbul gr. λείπω „a lăsa (deoparte / în urmă etc.)" cu diferiţii săi derivaţi (καταλείπω, ὑπολείπω, ἐπιλείπω, περιλείπω) şi cuvintele asociate lor: τὸ κατάλοιπον, τὸ κατάλειμμα, οἱ κατάλοιποι (Sof. 2,9; Mich. 2,12; 7,8), οἱ ἐπίλοιποι (Mich. 5,2), τὸ ὑπόλειμμα (Mich. 4,7; 5,6-7) etc.

Cartea lui Sophonia descrie cel mai bine, şi în ebraică, şi în greacă, această „rămăşiţă": poporul mântuit de Domnul, încrezător în El, chiar atunci când este asuprit şi risipit; e vorba de un popor „călcat în picioare" şi „alungat" (v. 3,19), pe care Domnul îl va strânge iarăşi laolaltă (v. 3,18) şi căruia îi va reda mândria de odinioară (vv. 3,19-20; *cf.* şi Mich. 4,6-8 şi 2,11-12 în varianta LXX, diferită aici de TM).

În legătură cu această „rămăşiţă", în profeţia lui Sophonia se preveşteşte de două ori (în vv. 2,7 şi 3,20) că Domnul „va întoarce robia" (*litt.* „captivitatea"), cu o expresie greacă ciudată, ce o redă întocmai pe cea din ebraică (la fel în Ps. 13,7; 125,1 şi Ioel 4,1). Traducătorii moderni o înţeleg în sensul „va întoarce pe cei pribegi, pe cei prinşi", dându-i însă şi un înţeles figurat: „a întoarce pe dos o soartă neprielnică", „a repune la loc", „a îndrepta". Însă nu putem şti cu siguranţă dacă traducătorul din vechime al Celor Doisprezece se va fi gândit la o asemenea interpretare figurată atunci când a ales să calchieze expresia ebraică: va fi înţeles el oare făgăduinţa Domnului în sensul strict istoric al „reîntoarcerii" din exil ori în acela mai larg al „restaurării"? Contextul din vv. 3,11-13 (ştergerea greşelilor din trecut, lepădarea de trufie, evlavia unui popor „blând şi smerit"), precum şi cel din vv. 3,18-20 (adunarea laolaltă a celor asupriţi, salvarea exilaţilor, reîntoarcerea la virtute, recăpătarea renumelui şi mândriei) trimit mai degrabă la sensul de restaurare. Totuşi, pentru un cititor atent la cuvintele textului, prezenţa termenului αἰχμαλωσία sugerează în mod necesar captivitatea: Părinţii vor comenta astfel versetul, fie în cheie istorică, fie în cheie alegorică (*cf.* şi nota la v. 3,20).

6. *Perspective universaliste în varianta LXX a profeţiei lui Sophonia*

Cui i se adresează prevestirile lui Sophonia? Din lectura cărţii reiese destul de limpede că acestea au un dublu destinatar: pe de o parte, Iuda şi Ierusalimul, iar pe de alta, „neamurile". Cu toate acestea, multe din expresiile folosite lărgesc aria de adresare: astfel, ameninţările lui Dumnezeu privesc toate fiinţele vii de pe pământ (vv. 1,2-3), pe „toţi locuitorii pământului" (v. 1,18), „neamurile de pe pământ" (v. 2,13); oamenii vor fi „zdrobiţi"

(v. 1,17) şi „întreg pământul mistuit" (vv. 1,18 şi 3,8). Caracterul acesta universal este întărit în traducerea greacă prin folosirea unui singur cuvânt (gr. γῆ „pământ") pentru a reda atât ebr. *'ădhāmāh*, termen general cu acelaşi sens, cât şi ebr. *'ereṭ*, care poate însemna şi „ţară" (anume, Iuda şi Ierusalimul).

Nu doar ameninţările sunt universale în Cartea lui Sophonia, ci şi făgăduinţele Domnului: şi în greacă, şi în ebraică, în v. 2,11, „toate insulele neamurilor, fiecare din locul său, I se vor închina" lui Dumnezeu, care în vv. 3,9-10 făgăduieşte o „preschimbare a limbii", „ca să cheme cu toţii numele Domnului" şi „să-L slujească toţi sub acelaşi jug". Versetele acestea, socotite de unii adaosuri din perioada postexilică[21], vor căpăta o însemnătate deosebită pentru interpreţii creştini din pricina caracterului universal al profeţiei.

LXX se deosebeşte însă de TM printr-o variantă aparte: în v. 3,9, limba făgăduită de Dumnezeu nu este „curată", ca în TM, ci pentru „descendenţa pământului", expresie care se referă, probabil, la toate generaţiile viitoare. O altă deosebire se găseşte în vv. 3,19-20: deşi în greacă, la fel ca în TM, Ierusalimul este slăvit ca loc al mântuirii pentru că Domnul va locui în el, în vreme ce TM vorbeşte şi de o acţiune divină împotriva „asupritorilor" Ierusalimului (v. 3,19a), LXX nu traduce acest cuvânt, insistând doar asupra bunăvoinţei lui Dumnezeu faţă de Ierusalim. Tot aici (vv. 3,19b-20), traducerea greacă a dat un alt sens frazei din TM, unde Dumnezeu făgăduieşte să-i smulgă pe israeliţi dintr-o „ţară a ruşinii", în vreme ce LXX, legând altfel cuvintele, atribuie ruşinea duşmanilor (v. 3,20).

Mai însemnată însă este diferenţa din v. 3,10, unde LXX are „De la hotarele râurilor Etiopiei Îmi vor aduce jertfe": subiectul verbului nefiind exprimat, el ar putea fi „popoarele" din versetul precedent, care „vor chema toate numele Domnului" şi-L vor sluji toate „sub acelaşi jug"; în TM însă, verbul are subiect (*litt.* „închinătorii Mei, fiica celor risipiţi ai Mei"), precizând astfel restrictiv cine sunt cei care vor aduce jertfă („rămăşiţa lui Israel"). În fine, stăpânirea universală a Domnului este explicitată prin traducerea cu παντοκράτωρ „Atotstăpânitor, Atotputernic" (v. 2,10) a cunoscutului atribut divin „Dumnezeul oştirilor"; alături de importanţa acordată în Cartea lui Sophonia „neamurilor" şi mântuirii lor (v. 3,8), această expresie

21. B. Renaud, 1986, p. 21, le pune în legătură cu Mal. 1,11, socotindu-le inspirate din Is. 18.

ne îngăduie să vedem în Cartea lui Sophonia o prefigurare a Aceluia care, în Apoc. 15,3, primeşte titlul de „Împărat al neamurilor" (ὁ βασιλεὺς τῶν ἐθνῶν).

7. *Mesajul moral al profeţiei lui Sophonia în LXX*

Propovăduirea profetului insistă asupra unor teme exprimate deja în textele deuteronomice, cu ajutorul unui vocabular devenit tradiţional: chemarea la înlăturarea nelegiuirii (v. 1,3), avertismentul împotriva dispreţuirii poruncilor Legii (v. 1,12), îndemnul de a-L „căuta" pe Dumnezeu (v. 1,6) şi de a primi „învăţătura/educaţia" Lui (v. 3,2), de „a se apropia" de El (v. 3,2) şi de „a se teme" de El (v. 3,7). Şi mai ales întâlnim aici două cuvinte favorite ale Celor Doisprezece, caracteristice pentru religiozitatea elenistică: „aşteptarea" plină de încredere a lui Dumnezeu (v. 3,8) şi „înfiorarea", respectul sacru în faţa Lui (vv. 1,7 şi 3,12), cărora li se adaugă îndemnul la veghere, la aşteptarea înfrigurată („Fii gata!" în v. 3,7), interpretat în sens spiritual de exegeţii creştini.

O altă lecţiune proprie textului grec al Cărţii lui Sophonia îl pune în legătură cu o făgăduinţă din Cartea profetului Iezechiel: printr-o modificare a originalului ebraic, textul LXX vesteşte că Domnul „va înnoi" Ierusalimul prin „dragostea" Sa (v. 3,17; *cf.* Iez. 11,14-20).

Şi alte trăsături ale propovăduirii morale sunt accentuate în greacă: dreptul săracilor este reafirmat prin denunţarea nedreptăţii sociale (v. 3,5), iar viaţa de „evlavie" faţă de Dumnezeu, fără nedreptate şi înşelăciune, este făgăduită poporului „blând şi smerit" (faţă de TM „necăjit şi slab") – vv. 3,12-13.

IV. Receptarea Cărţii lui Sophonia în tradiţiile exegetice antice

1. *Tradiţia iudaică*

În liturgia sinagogală, două pericope din Cartea profetului Sophonia se citeau ca lecturi însoţitoare (*haphtarot*) ale textelor din Pentateuh recitate cu diverse prilejuri: vv. 3,9-17 (sau 9-19) alături de pasajul din Gen. 11,1 *sq.* şi vv. 3,7 *sq.* combinat cu pasaje din profeţia lui Isaia, alături de textul din Num. 4,17-18[22]. În afara acestora, este posibil ca, în tradiţia babiloniană,

---

22. Pentru amănunte, vezi C. Perrot, *La lecture de la Bible dans la Synagogue*, Gerstenberg, Hildesheim, 1973, şi J. Mann, *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue*, Jewish Publication Society, Cincinnati, 1971.

v. 3,20 să fi fost citit, împreună cu „Rugăciunea lui Habaqquq" (Av. 3,3-11), alături de Deut. 16,9 *sq.* şi Ex. 19,1 *sq.* la Sărbătoarea Săptămânilor[23].

Cât priveşte Targumul la Cartea lui Sophonia, acesta foloseşte un text mai apropiat de TM decât LXX. Cu toate acestea, se întâmplă uneori ca tălmăcirile targumice să izvorască dintr-o interpretare a textului ebraic similară cu cea care a stat la temelia traducerii în greacă (vezi notele la vv. 1,11; 3,2a ş.a.). Ca şi în cazul celorlalte cărţi din corpusul Celor Doisprezece, Targumul la Sophonia se călăuzeşte după câteva principii fundamentale: evitarea oricărei intimităţi directe între Dumnezeu şi oameni prin introducerea, în tălmăcirea pasajelor problematice, a unor intermediare precum „Cuvântul" (*Memra*) sau „Prezenţa" (*Şᵉkhīnāh*) (vv. 1,6; 3,2.5.8.11.15) şi prin modificarea exprimărilor prea vădit antropomorfe din textul biblic (v. 1,12); accentuarea perspectivei moralizatoare a originalului prin îmblânzirea pasajelor ce vestesc distrugerea tuturor fiinţelor vii (vv. 1,18; 3,8; *cf.* şi v. 1,7), înlocuite cu nimicirea „celor nelegiuiţi"; insistenţa asupra făgăduinţelor binevoitoare şi îmblânzirea ameninţărilor din original (vv. 2,11; 3,7a.10).

Spre deosebire de alte texte ale profeţilor mici, profeţia lui Sophonia nu pare a fi influenţat cărţile comunităţii de la Qumran[24] şi nu s-a bucurat de multă popularitate în tradiţia mişnaică şi talmudică.

În mediile iudaice s-a alcătuit, în limba greacă, un text de factură apocaliptică, din care a ajuns până la noi doar un fragment citat de Clement din Alexandria sub numele de *Apocalipsa profetului Sophonia* (*Strom.* 5,77,2). Această scriere intertestamentară a fost probabil prelucrată de un autor creştin sub influenţa Apocalipsei din NT[25].

2. *Tradiţia creştină antică*

În ciuda descrierii foarte sugestive a „zilei Domnului" pe care o conţine, Cartea lui Sophonia nu s-a bucurat de prea mare atenţie în NT, care i-a preferat imaginile similare din profeţia lui Ioel. În Rom. 2,5 apare totuşi expresia „ziua mâniei", preluată probabil din Sof. 1,15; 2,2-3, aşa cum va fi înţeles, poate, Origen, care a inclus în *Comentariul* său la Rom. 2,4 *sq.*, alături de alte citate veterotestamentare legate de tema „zilei Domnului", şi

23. Vezi Ch. Perrot, „The Reading of the Bible in the Ancient Synagogue", în M.J. Mulder (ed.), *Mikra*, Assen-Maastricht, 1988, pp. 146-147.

24. V. E. ben Zvi, *A Historical-Critical Study*, pp. 21-38.

25. Pentru amănunte, vezi A.-M. Denis, *Introduction aux pseudépigraphes grecs de l'Ancien Testament*, Brill, Leiden, 1970, pp. 192-93.

Sof. 1,7 şi 1,14-18. Alte posibile „citate" identificate de specialişti nu sunt decât simple asemănări lexicale, cu excepţia notabilă a expresiei „Regele lui Israel", preluată din Sof. 3,15 (unde este însă atestată doar într-o parte a tradiţiei manuscrise greceşti) şi folosită ca titlu al lui Hristos în Mt. 27,42; Mc. 15,32 şi In. 1,49. Împrumutul acesta poate fi o dovadă că în tradiţia iudaică imaginea înscăunării Domnului în mijlocul lui Israel (vv. 3,15-17) a fost interpretată în sens mesianic; între exegeţii creştini, Hesychios din Ierusalim va da o tălmăcire asemănătoare pasajului, privindu-l ca pe o imagine simbolică a lui Iisus înviat înconjurat de alaiul ucenicilor Săi.

Înainte de apariţia, în secolul al V-lea d.H., a comentariilor verset cu verset la Cărţile Celor Doisprezece (alcătuite de Theodoret al Cyrului, Theodor al Mopsuestiei şi Chiril al Alexandriei), spre deosebire de ceilalţi colegi ai săi întru profeţie, Sophonia este rar citat de scriitori creştini (vezi totuşi o excepţie la Ciprian al Cartaginei, care pomeneşte, în *Ad Quirinum*, v. 1,7 „jertfa Domnului" în cartea a II-a, în legătură cu tainele lui Hristos şi vv. 1,2-3.13b-14a şi 3,8 în cartea a III-a, în contextul învăţăturii morale creştine). În afara comentariilor sistematice, lecturile patristice ale Cărţii lui Sophonia par să se fi concentrat asupra câtorva pasaje anume (vv. 2,11 şi 3,8-12), care au dobândit, din pricina potenţialului lor mesianic şi universalist, o importanţă deosebită pentru apologetica creştină. Pornind de la aceste versete, de la Origen şi Eusebiu al Cezareei încolo, profeţia lui Sophonia va fi interpretată ca o prevestire a venirii lui Hristos, a victoriei Bisericii neamurilor şi a mântuirii „întregului Israel". Pentru cei doi exegeţi creştini (ca şi pentru mulţi alţii ce le-au călcat pe urme), v. 2,11 („I se vor închina, fiecare din locul său") şi v. 3,10 („De la hotarele râurilor Etiopiei Îmi vor aduce jertfe"), alături de contextul mai larg al vv. 3,8-10 (sau chiar 9-13), vestesc limpede caracterul universal al cultului creştin. Theodor, Theodoret şi Chiril vor tălmăci cele două pasaje în acelaşi sens. În Apus, Augustin citează v. 2,11 (de douăsprezece ori) ca o prevestire a convertirii neamurilor la adevărata credinţă. Aceste pasaje sunt, de asemenea, singurele din profeţia lui Sophonia asupra cărora s-a oprit Ioan Gură de Aur, iar antologia de locuri din Scriptură (*Eclogae propheticae*) alcătuită de Eusebiu al Cezareei nu reţine din toată cartea profetului decât v. 3,8, interpretându-l ca pe o prevestire a învierii Domnului.

La originea acestei selecţii atât de drastice pare să fi fost opţiunea exegetică a lui Origen, primul care a folosit vv. 3,8-13 (în polemica sa împotriva filozofului păgân Celsus) ca argument în sprijinul ideii unei recunoaşteri viitoare de către toate neamurile a unui singur Dumnezeu şi a unei legi universal valabile (*Contra Celsum* 8,72). Eusebiu citează v. 2,11 de patru ori în

Demonstratio evangelica, vorbind de „arătarea" (ἐπιφάνεια) lui Dumnezeu către toate „neamurile" (τῶν ἐθνῶν) (*DE* 1,6,42.56; 2,2,8 şi 3,38). Termenii folosiţi în LXX îi dau astfel prilejul să-i atribuie lui Dumnezeu un titlu foarte popular printre filosofii păgâni ai epocii: „Dumnezeul cel mai presus de toate" (ὁ ἐπὶ πάντων θεός) (*DE* 1,6,56), având un caracter universal şi o întâietate pe care scriitori anticreştini precum Porphyrios ori Împăratul Iulian se vor strădui din răsputeri să le nege. La fel ca Origen, Eusebiu citeşte v. 2,11 în legătură cu v. 3,10 pentru a afirma răspândirea universală a creştinismului; o asemenea interpretare se potrivea foarte bine cu traducerea LXX („toţi... sub un singur jug"), diferită aici de TM, care are „cu buze curate" şi limitează semnificativ cultul divin la „risipiţii Mei" (v. 3,10), probabil o aluzie la „rămăşiţa" poporului iudeu. Stăruind în această direcţie, Eusebiu va interpreta „poporul blând şi smerit" din v. 3,12 drept o definiţie a „acelora dintre cei tăiaţi împrejur care au crezut în Hristos" şi care vor fi mântuiţi laolaltă cu „cei chemaţi dintre celelalte neamuri" (*DE* 2,3,157-59). La Hesychios, poporul acesta este identificat cu ucenicii lui Hristos. Asemenea interpretări ale versetelor din Sophonia se întâlnesc cu teologia paulină a Bisericii universale şi eshatologice.

Interpreţii creştini s-au oprit, mai ales în context polemic şi apologetic, asupra v. 3,8, unde apare (numai în versiunea LXX) o expresie încărcată de semnificaţii: „aşteaptă-Mă, zice Domnul, în ziua ridicării (ἀνάστασις) Mele spre mărturie, căci judecata Mea [va fi] pentru adunările neamurilor". În vreme ce în originalul ebraic Dumnezeu vesteşte astfel nimicirea neamurilor şi a regatelor acestora, sintaxa, destul de dificilă, a LXX îngăduie interpretarea textului în sensul că judecata lui Dumnezeu va fi „către / pentru adunările neamurilor", versetul devenind astfel o prevestire a „chemării neamurilor" (κλῆσις τῶν ἐθνῶν), nu a distrugerii lor. Astfel va interpreta pasajul Vasile cel Mare în comentariul său la titlul Psalmului 48 (*In Ps. 48, hom.* 1), pe care-l pune în legătură cu Sof. 3,8-9, identificând neamurile chemate de Domnul cu „cei chemaţi" (οἱ κεκλημένοι) din v. 1,7 al profeţiei.

Cuvântul ἀνάστασις (*litt.* „ridicare") poate denumi, fireşte, „sacularea" Domnului la judecată, aşa cum am şi tradus, de altminteri, în ediţia de faţă. Pentru Părinţii vorbitori de greacă însă, el trimitea, în mod aproape automat, şi la „Învierea" Domnului, la scularea Sa din morţi în ziua de Paşti. Astfel, Chiril al Alexandriei, dând glas unei interpretări ce rămâne majoritară în secolul al V-lea d.H., la vremea alcătuirii marilor comentarii patristice la Cărţile Celor Doisprezece, socoteşte că profeţia lui Sophonia s-a împlinit deplin tocmai în zilele când Iisus cel înviat a mijlocit mântuirea tuturor neamurilor. Înscriindu-se în această paradigmă exegetică, Hesychios din Ierusalim

va tălmăci sistematic toate amănuntele profeţiei lui Sophonia din perspectivă hristologic-soteriologică, legându-le de persoana Mântuitorului şi de activitatea Lui în folosul oamenilor (vezi notele la vv. 1,7; 2,11.12; 3,8.9.17) şi identificând „rămăşiţa" de care vorbeşte profetul cu ceata ucenicilor lui Iisus (v. 3,12). Unul din efectele perverse ale acestui tip de hermeneutică a fost restrângerea treptată a valorii universale atribuite mesajului profetic, unii exegeţi bizantini insistând asupra aplicabilităţii sale doar la comunitatea credincioşilor creştini (Biserica), în vreme ce iudeii (simbolizaţi de Sinagogă) ar fi excluşi de la mântuire. Va proceda astfel, în secolul al VI-lea d.H., Leontios din Constantinopol, care socoteşte că în ziua Paştilor Dumnezeu a dat adunării iudeilor „o scrisoare de despărţire", în timp ce „adunarea neamurilor" (*i.e.* Biserica) a primit „un contract nupţial", „judecata" lui Dumnezeu fiind, după părerea comentatorului, „lumina Mea către adunarea neamurilor"[26]. O a doua referire la pasajul din Sof. 3,8 tălmăceşte în acelaşi chip cuvântul „judecată": „Aşteaptă-Mă în ziua judecăţii, zice Domnul, căci M-am hotărât să adun la un loc neamurile"[27]. Fără construcţia sintactică ambiguă din textul grec al LXX, o asemenea interpretare ar fi fost greu de închipuit.

Cartea lui Sophonia a lăsat urme şi în opera iscusitului retor creştin care a fost Grigore din Nazianz. Acesta s-a folosit de unele crâmpeie ale profeţiei (vv. 3,6b.7a.16.17a.19b) spre a-şi încuraja enoriaşii şi a le întări credinţa la vreme de restrişte. Pentru el, aceste versete dau glas iubirii de oameni (φιλανθρωπία) a lui Dumnezeu, care, după ameninţările aspre din deschiderea profeţiei, în cele din urmă le dăruieşte muritorilor, în cuvinte pline de bunăvoinţă, o zare de speranţă (vezi *Or.* 17,3).

În aceste condiţii, nu e deloc de mirare că două pericope din Cartea lui Sophonia şi-au aflat loc între textele citite în practica liturgică a Bisericii răsăritene, în contextul sărbătorilor pascale. Din *Lecţionarul georgian*, care documentează uzanţa liturgică din Ierusalimul secolelor VII-VIII d.H., aflăm că Sof. 3,6-10 se citea în ziua de Paşti. Potrivit *Tipicului Bisericii celei Mari* de la Constantinopol, în secolul al X-lea, Sof. 3,8-15 se citea la vremea Postului Mare[28].

---

26. Vezi Leontios din Constantinopol, comentând Sof. 3,8, în *Hom.* 1,5: *Homélies pascales (cinq homélies inédites)*, ed. M. Aubineau, SC 187, Paris, 1972, pp. 375-376.
27. *Idem*, *Hom.* 2,5, *ibidem*, pp. 438-439, cu notele *ad locum*.
28. Vezi A. Kniazeff, „La lecture de l'Ancien et du Nouveau Testament dans le rite bzyantin", în Mgr. Cassien, B. Botte (ed.), *La prière des heures*, Cerf, Paris, 1963, pp. 218 şi 221.

AGGEU

Traducere din limba greacă de CRISTIAN GAŞPAR
Introducere şi note de MICHEL CASEVITZ, CÉCILE DOGNIEZ,
MARGUERITE HARL şi IOANA COSTA

Pentru Introducere şi note s-a utilizat ediţia *La Bible d'Alexandrie*, vol. 23, *Les Douze Prophètes 10-11: Aggée, Zacharie*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2007.
Selecţie, traducere şi adaptare de Ioana Costa.

Introducere la Aggeu

I. Cadrul istoric

Aggeu este una dintre cele mai scurte cărţi profetice. În pofida dimensiunilor, aceste treizeci şi opt de versete oferă o bază solidă de studiu pentru un moment de răscruce al istoriei israelite: crearea comunităţii celui de-al doilea Templu. Reperele cronologice ale cărţii (vv. 1,1; 2,1; 2,10) fixează compoziţia în răstimpul unui singur an: 520 î.H.

Multe cărţi profetice încep cu o referire la regii din Israel sau din Iuda în timpul cărora şi-a desfăşurat profetul activitatea (*e.g.* Is. 1,1; Ier. 1,3; Os. 1,1; Am. 1,1). Aggeu nu putea folosi un asemenea reper, în condiţiile în care nu mai existau regi în Israel. Cu toate acestea, autorul/editorul cărţii a decis să plaseze în timp compoziţia printr-o referire la domnia unui rege: candidatul firesc era Darius, regele pers, care a domnit de la 522 la 486 î.H.

Darius nu a fost primul rege pers care a influenţat soarta evreilor. Cyrus, pe care profetul exilic numit convenţional deutero-Isaia îl numea „unsul Domnului", „Mesia" (*cf.* Is. 45,1), dăduse un edict, în 538 î.H., ce permitea restaurarea comunităţilor dispersate de babilonieni. În timpul domniei lui se pare că s-au întors din exil mai mulţi iudei, care au început să reconstruiască Templul. Au refăcut mai întâi altarul de jertfă, exterior construcţiei, şi au reluat „jertfa necontenită". Lipsa de mijloace, opoziţia samaritenilor, preocuparea celor întorşi din exil de a-şi reface propriile gospodării au dus curând la suspendarea lucrărilor. După moartea regelui pers Cambyses, au urmat doi ani de tulburări în mare parte din imperiu, prilejuite de lupta pentru succesiune, până când regele Darius a reuşit să-şi consolideze stăpânirea. Profeţii Aggeu şi Zaharia au văzut aici un prilej de a retrezi elanul religios al iudeilor şi, poate, chiar o speranţă de refacere a dinastiei davidice. Şi regele pers va fi văzut cu ochi buni preocuparea pentru reconstrucţie. Toate datele din Cartea lui Aggeu se referă la anul 520 î.H., an în care Darius făcea planuri pentru o campanie împotriva Egiptului şi era interesat ca ţinutul Iudeei să fie stabil şi în siguranţă. Cartea lui Aggeu se

referă explicit la cronologia persă: cu toate acestea, e aproape sigur că a fost scrisă în Iuda. S-a emis chiar şi presupunerea că Aggeu însuşi va fi fost unul dintre iudeii rămaşi în Ierusalim în timpul exilului babilonian. De vreme ce indicaţiile cronologice din carte, foarte precise, se referă în totalitate la câteva luni din anul 520 î.H., este greu de presupus că ar fi fost pusă în scris mult după acest reper. Întrucât nu este consemnată încheierea lucrărilor de reconstrucţie, care a avut loc în anul 515 î.H., este plauzibil ca ea să fi fost scrisă în interiorul acestor două limite cronologice.

II. Numele profetului

Numele profetului Aggeu este atestat în Biblie (fără a se specifica numele tatălui său ori locul naşterii) în cartea din seria celor Doisprezece Profeţi care îi poartă numele, precum şi în câteva pasaje (puţine la număr) în care el este asociat cu Zaharia: în Ezr. 5,1; 6,14 TM, şi în 1Ezr. 6,1; 7,3 şi 2Ezr. 5,1; 6,14 LXX; în aceste pasaje, Aggeu şi Zaharia sunt menţionaţi ca fiind cei doi profeţi din vremea când Zorobabel şi Iosua/Iisus au iniţiat reconstruirea Templului. În unele manuscrise greceşti mai este atestată şi formularea „Aleluia! Al lui Aggeu şi Zaharia" ca titlu al Psalmilor (LXX) 110, 111 şi 145-148 (gr. Αλληλουια· Αγγαιου καὶ Ζαχαριου).

Numele grecesc Αγγαιος corespunde ebraicului *Ḫaggay* (derivat de la *ḫag* „sărbătoare"), care ar putea avea deci înţelesul „sărbătorile mele". Numele pare să fi fost pus în legătură cu două momente festive în care au fost rostite profeţiile: „în [ziua] întâi a lunii" (v. 1,1), νουμηνία, şi „În luna a şaptea, în ziua a douăzeci şi una a lunii" (v. 2,1), care reprezenta încheierea Sărbătorii Corturilor (ce are loc în luna a şaptea şi durează şapte zile, începând cu ziua a cincisprezecea)[1].

III. Profetul Aggeu

Nu dispunem de informaţii biografice referitoare la Aggeu. La fel ca alţi doi profeţi minori, Avacum şi Zaharia, el este numit profet (TM *hannābhī'*), dar este prezentat şi ca „mesager al lui *YHWH*" (gr. ἄγγελος κυρίου). Unii autori creştini antici consideră că era un preot care se născuse în Babilon şi

1. *Vide infra*, interpretarea patristică a numelui profetului.

se întorsese la o vârstă relativ tânără la Ierusalim (sau chiar începuse să profeţească în Babilon, mai înainte de întoarcerea în Ierusalim).

După tradiţia rabinică, Aggeu este unul dintre ultimii trei profeţi, împreună cu Zaharia şi Malachia; adeseori, rabinii recurg la autoritatea lui Aggeu şi Zaharia pentru a arăta că o prescripţie este de dată foarte veche.

În *Vitae prophetarum*, o scriere iudeo-elenistică, transmisă numai prin intermediul unor manuscrise creştine, compusă probabil în secolul I î.H., există un mic text consacrat profetului Aggeu: numit şi Mesagerul, el ar fi ajuns din Babilon în Ierusalim la o vârstă încă tânără şi ar fi rostit profeţii legate de întoarcerea poporului său şi de reconstruirea Templului. La moartea sa, Aggeu ar fi fost îngropat, cu toate onorurile cuvenite, alături de locul de înmormântare a preoţilor.

IV. Compoziţia Cărţii lui Aggeu

Aggeu este o carte greu de definit. În ediţiile care fac distincţia între proză şi versuri (ca NRSV, NETS etc.), Aggeu este în întregime în proză: în aceste condiţii, Aggeu şi Malachia ar fi singurele cărţi profetice care nu conţin deloc pasaje poetice.

Cartea, care are doar două capitole dispuse în treizeci şi opt de versete, ocupă întotdeauna poziţia a zecea în colecţia celor Doisprezece Profeţi. Structura cărţii este complexă, în pofida dimensiunilor. Compusă pe trei niveluri – naraţiune, cuvintele lui Aggeu şi cuvintele Domnului –, cartea înlănţuie discursurile până într-atât încât nu întotdeauna se poate distinge naratorul de profet şi nici cuvintele profetului de ale Domnului. Când Aggeu începe un discurs, acesta este fie o reluare a mesajului divin, fie se împleteşte cu spusele Domnului. În consecinţă, discursul divin reprezintă planul dominant, alcătuit din cinci mesaje principale: patru dintre ele sunt introduse, în textul grecesc, prin formula ἐγένετο λόγος κυρίου (vv. 1,1; 1,3; 2,10; 2,20), iar unul începe cu ἐλάλησε κύριος (v. 2,1). Toate aceste mesaje sunt transmise profetului printr-o formulă stereotipă (*litt.* „în mâna profetului Aggeu"), cu excepţia celor din vv. 2,10 şi 2,20, unde formula este simplificată („cuvântul Domnului... către Aggeu profetul"[2]).

2. Textul grecesc prezintă aici o armonizare între vv. 2,10 şi 2,20: TM are în v. 2,20 numai „cuvântul... către Aggeu".

Caracteristică pentru Cartea lui Aggeu este încadrarea cronologică. Datele înregistrate de text furnizează în egală măsură un cadru istoric precis şi o structură narativă lipsită de ambiguităţi. Datele înseriate de succesiunea mesajelor transmise de profet sunt următoarele:

1. „În anul al doilea al domniei regelui Darius, în luna a şasea, în [ziua] întâi a lunii" (v. 1,1): acesta este momentul primei adresări a Domnului către Aggeu (= sfârşitul lui august 520 î.H.).
2. „în ziua a douăzeci şi patra a lunii a şasea din al doilea an al [domniei] regelui Darius" (v. 1,15): Zorobabel a început lucrările la Templu.
3. „În luna a şaptea, în ziua a douăzeci şi una a lunii" (v. 2,1): a doua adresare a Domnului (= jumătatea lui octombrie 520 î.H.).
4. „În [ziua] a douăzeci şi patra a lunii a noua a celui de-al doilea an al [domniei] lui Darius" (v. 2,10): a treia adresare a Domnului (= jumătatea lui decembrie 520 î.H.).
5. „ziua a douăzeci şi patra a lunii a noua" (v. 2,18): ziua aşezării temeliei Templului.
6. „în [ziua] a douăzeci şi patra a lunii" (v. 2,20): a patra adresare a Domnului.

Textul este presărat cu expresii recurente, cel mai adesea în formule fixe, cum ar fi „Domnul Atotputernic", în vv. 1,2.5.7.9.14; 2,4.6.7.8.9.11.23; expresia idiomatică *litt.* „în mâna lui Aggeu profetul", în vv. 1,1.12; 2,2.21; menţionarea destinatarilor oracolelor (Zorobabel, preotul Iisus/Iosua, poporul), în vv. 1,1.12; 2,2.21; îndemnul „Luaţi seama în sinea voastră la căile voastre", în vv. 1,5.7; 2,15.18 (cu opţiuni variate în privinţa verbului, în LXX).

Textul în proză al Cărţii lui Aggeu este ritmat de aceste expresii repetitive, de interogaţiile retorice din vv. 1,4.9; 2,3.16, precum şi de două pasaje de scriitură mai degrabă apocaliptică, vv. 2,6-9 şi 2,21-22.

V. Textul grecesc al Cărţii lui Aggeu

Editorii textului grecesc al Cărţii lui Aggeu, A. Rahlfs şi J. Ziegler, îl împart în patru alineate. În interiorul primului alineat, Rahlfs operează o separare după v. 1,11. Un decupaj de acest tip permite analizarea textului grecesc în cinci segmente:

1. vv. 1,1-11: în prima profeţie adresată lui Zorobabel şi Iisus, Aggeu mustră pentru întârzierea în construirea Casei Domnului; le aminteşte oamenilor că sărăcia nu va înceta până când nu vor reîncepe să muncească la Casa Domnului.

2. vv. 1,12-15 (Rahlfs; *vide* nota la v. 1,15): pericopa este o inserţie istorică în care sunt precizate efectele primei profeţii: supunerea conducătorilor; teama pe care ameninţările divine i-au provocat-o poporului; trezirea spiritului oamenilor; începerea lucrărilor la Templu.
3. vv. 2,1-9: a doua profeţie a lui Aggeu îi încurajează pe cei descurajaţi de înfăţişarea prea puţin glorioasă a noului Templu şi vesteşte venirea „celui ales"/„celor alese" de la „toate neamurile", precum şi o slavă mai mare a acestei Case decât cea dintâi.
4. vv. 2,10-19: a treia profeţie porneşte de la o întrebare precisă (de tehnică a cultului) adresată preoţilor; Aggeu reaminteşte suferinţele poporului şi, deopotrivă, anunţă că reînceperea construirii Templului va aduce binecuvântarea.
5. vv. 2,20-23: a patra profeţie, rostită, poate (dar vezi nota la v. 1,15), în aceeaşi zi ca şi profeţia precedentă, i se adresează direct lui Zorobabel, vestindu-i alegerea din partea lui Dumnezeu, precum şi nimicirea puterilor potrivnice.

VI. Destinatarii profeţiilor

Profetul Aggeu este un intermediar între Dumnezeu şi cei trei destinatari cărora le sunt menite mesajele: Zorobabel, Iisus/Iosua şi poporul.

Zorobabel, fiul lui Salathiel, este prezentat în Cartea grecească a lui Aggeu ca un simplu membru al „tribului lui Iuda" (v. 1,1); în TM însă, el apare ca „guvernator (*peḫāh*) al lui Iuda". Ultima profeţie a lui Aggeu prefigurează viitorul lui Zorobabel ca ales al lui Dumnezeu, el primind titlul de „slujitor", „rob" (gr. δοῦλος) al Domnului, aşa cum fuseseră Moise şi David.

Personajul este menţionat şi în alte pasaje biblice: 1Par. 3,17 precizează că este un descendent al lui David; 2Ezr. 2,1-2 şi 17,7 (LXX = TM Ezr. 2,1-2; Neh. 7,7) nu amintesc nimic în legătură cu originea lui Zorobabel, dar precizează că, după ce fusese deportat în Babilon, s-a întors la Ierusalim ca urmare a decretului lui Cyrus, din 538 î.H.; în 2Ezr. 3–5 (LXX) se vorbeşte despre rolul important pe care l-a jucat acesta în reconstruirea Templului, inspirat de profeţiile lui Aggeu. În capitolele 3–5 ale Cărţii greceşti 1 Esdra, Zorobabel deţine o poziţie şi mai importantă: prezentarea lui genealogică este foarte amănunţită, iar el este descris pe larg ca un înţelept pios. Cartea lui Zaharia (frecvent asociată cu Cartea lui Aggeu) îl evocă pe Zorobabel în repetate rânduri: în Zah. 4,6-10 sunt menţionate

cuvintele Domnului către Zorobabel; în Zah. 6,12-13 însă, o profeţie îl desemnează sub un alt nume: gr. Ἀνατολή, ebr. *ṣemaḥ* „mlădiţă, vlăstar", care ar reprezenta numele ebraic al lui Zorobabel, mai bine cunoscut sub numele babilonian Zer-Babili „sămânţă din Babel", transcris în ebraică prin *Zᵉrūbbābhel*. Iisus Sirah (vv. 49,11-12) îl elogiază, alături de Iisus/Iosua, pentru restaurarea Templului.

Nu există nici un fel de informaţii referitoare la încheierea misiunii lui Zorobabel şi nici la moartea lui.

Iisus/Iosua, fiul lui Iosedec, primeşte titlul excepţional de „mare preot" (ὁ ἱερεὺς ὁ μέγας) în Agg. 1,1.12.14; 2,2.4. În alte pasaje biblice, el este prezentat ca o căpetenie de clan: în 2Ezr. 2,36.40 şi 17,43 se afirmă că leviţii provin din casa lui; *uide* şi 1Ezr. 5,47.54. În Zah. 3,1-10, Iisus, numit (ca şi în Aggeu) „marele preot", apare ca personaj al celei de-a patra viziuni, alături de *Śāṭān*, ὁ διάβολος: Iisus are menirea de a readuce dreptatea în Casa Domnului; în Zah. 6,11, lui şi nu lui Zorobabel urmează să-i fie date cununile.

Poporul este menţionat în repetate rânduri în Cartea lui Aggeu ca destinatar al profeţiilor; menţionarea se face sub diverse apelative: ὁ λαὸς οὗτος (v. 1,2), ὁ λαός (vv. 1,12.13), ὁ λαός în paralel cu τὸ ἔθνος (v. 2,14), cu precizarea τῆς γῆς (v. 2,4); cel mai adesea (în vv. 1,12.14; 2,2) cu expresia πάντες οἱ κατάλοιποι τοῦ λαοῦ.

VII. Cronologia din Aggeu *vs* Esdra

Cartea lui Aggeu oferă o cronologie a lucrărilor de reconstrucţie a Templului. Această etapă istorică este atestată, pe larg, şi în alte pasaje biblice: în textul ebraic al Cărţii lui Ezra, căreia îi corespunde în LXX 2 Esdra (capitolele 1–10) şi în Cartea grecească 1 Esdra (capitolele 3–6), scriere apocrifă, care nu este inclusă în canonul Bibliei ebraice (dar care reprezintă, măcar în parte, o traducere a unui text ebraic originar). Urmărirea în paralel a pasajelor din Aggeu şi 1-2 Esdra nu oferă o suprapunere mulţumitoare; diferenţele se pot datora dimensiunilor cu mult mai restrânse ale Cărţii lui Aggeu, care acoperă un segment temporal scurt, din 27 august până în decembrie 520 î.H. (faţă de perioada din 1-2 Esdra, care începe cu edictul lui Cyrus din 538 î.H.). Cartea lui Aggeu nu oferă informaţii explicite despre încheierea lucrărilor la Templu, spre deosebire de Esdra („anul 515, luna Adar, ziua a douăzeci şi treia", în 1Ezr. 7,5, sau „ziua a treia", în 2Ezr. 6,15).

VIII. Aggeu *vs* Zaharia 1–8

Relația dintre Cărțile profetice Aggeu și Zaharia este interpretabilă în două modalități opuse, în funcție de opinia asupra genezei lor editoriale: cele două cărți vor fi format la origine un text unic, editat de un singur redactor sau, dimpotrivă, ar putea fi editate în epoci diferite, de redactori diferiți.

Oricum, cele două cărți oferă o structură cronologică unică: patru secțiuni datate în Aggeu, trei secțiuni datate în Zaharia, iar fiecare dintre aceste secțiuni se referă la un mesaj divin.

Cărțile celor doi profeți contemporani înregistrează o deosebire în sistemul de indicare a lunilor: Zaharia recurge la o dublă denumire, prin numeral ordinal (în varianta tipică de datare ebraică) și prin numele babilonian al lunii respective. Această diferențiere poate funcționa ca argument în favoarea plasării redacționale a celor două cărți în epoci distincte. Dincolo de această variație, preponderent tehnică, există deosebiri mai importante, de ordin literar: în Zaharia, cuvântul divin nu este reprezentat doar de un discurs strict, ci capătă forma unei suite de opt viziuni, care alcătuiesc o unitate literară consistentă.

Personajele menționate în Aggeu se regăsesc în Zah. 1–8. Dumnezeu este numit, în ambele cărți, „Atotputernic" (gr. παντοκράτωρ, în mai bine de patruzeci de ocurențe). Iisus/Iosua este definit prin același titlu sacerdotal, „mare preot" (Zah. 3,7-8). Zorobabel (Zah. 4,6-10), pentru care genealogia și titlul de „guvernator al lui Iuda" nu sunt menționate nici în textul grecesc, nici în cel ebraic, este indicat sub titulatura regală de 'Ανατολή (Zah. 3,8; 6,12). În sfârșit, al patrulea personaj al Cărții lui Aggeu, „poporul", apare menționat sub aceeași titulatură, de „cei rămași din popor" (Zah. 8,6.11.12), dar și ca „tot poporul țării" (Zah. 7,5).

În ambele cărți, reconstruirea Templului reprezintă tema dominantă. Lexicul construcției este același, în textul grecesc și în cel ebraic: οἰκοδομέω (Zah. 6,12.15) sau θεμελιόω (Zah. 4,9; 8,9) τὸν οἶκον κυρίου; termenul ἀνοικοδομέω, cu referire precisă la reconstrucția unui edificiu vechi, apare numai în Zah. 1,16.

Similitudini de lexic se găsesc și în formulările blestemelor și binecuvântărilor: asocierea oameni-vite (ἄνθρωποι, κτῆνος), în Agg. 1,11 și Zah. 8,10; verbul εὐλογέω în Agg. 2,19 și substantivul εὐλογία în Zah. 8,13; verbul περιβάλλομαι în Agg. 1,6 și Zah. 3,5; roua (δρόσος) pe care cerul încetează să o mai dea în Agg. 1,10 și care este un dar al cerului în Zah. 8,12.

IX. Reconstruirea Templului şi figura lui Zorobabel la Flavius Iosephus

Zorobabel ocupă un loc important în opera lui Flavius Iosephus. Acest personaj istoric apare de mai multe ori în cartea a XI-a din *Antiquitates Iudaicae*, în calitate de conducător al iudeilor în vremea reconstrucţiei celui de-al doilea Templu. Zorobabel este numit de două ori prin formula ὁ ἄρχων τῶν Ἰουδαίων. În XI,32, el apare în rolul conducătorului evreilor aflaţi în robie, τῶν αἰχμαλώτων Ἰουδαίων ἡγημών, iar în XI,75, ca „guvernator" (ἐπάρχων). În XI,73, Flavius Iosephus subliniază originea davidică a lui Zorobabel, menţiune care lipseşte în Aggeu şi 2 Esdra. În mai multe pasaje din *Antiquitates Iudaicae*, figura lui Zorobabel apare în opoziţie cu cei pe care Flavius Iosephus îi numeşte „samaritenii" (XI, 19.84.88.97), dar care sunt numiţi doar „duşmanii lui Iuda şi Beniamin" în 1Ezr. 5,63 şi 2Ezr. 4,1; în XI,84-86 şi 90-95, Zorobabel refuză, în numele poporului iudeu, oferta de ajutor a samaritenilor.

Pentru Flavius Iosephus, Zorobabel reprezintă o emblemă a înţelepciunii. În XI,32, istoricul subliniază prietenia care îl leagă de regele Darius, Zorobabel fiind considerat demn de a face parte din garda de corp a regelui. În XI,49-64 este evocat banchetul oferit de Darius, în timpul căruia Zorobabel rosteşte un discurs (despre femei şi despre adevăr) şi este elogiat de asistenţă şi de rege pentru calităţile oratorice, pentru înţelepciune şi subtilitate (σόφος şi συνετός). Zorobabel primeşte de altfel titlul onorific de „rudă a regelui" συγγενής. Pentru misiunea de reconstruire a Ierusalimului, a Templului şi de regăsire a obiectelor de cult, Darius îi pune la dispoziţie lui Zorobabel o escortă care să-l conducă la Ierusalim; în momentul în care pleacă de la rege, Zorobabel rosteşte o rugăciune de mulţumire, arătându-se astfel ca un om evlavios.

Flavius Iosephus exploatează din plin Cartea grecească 1 Esdra, care nu făcea parte din canonul Bibliei ebraice. Cartea profetului Aggeu este însă mult mai puţin folosită de istoric în conturarea personajului Zorobabel.

X. Comparaţia textului grecesc cu cel masoretic al Cărţii lui Aggeu

Ca şi în cazul altor cărţi din colecţia celor Doisprezece Profeţi, textul grecesc al lui Aggeu pare a fi o reproducere fidelă a modelului său ebraic.

Există însă, ca în toate situațiile similare, o serie de plusuri sau minusuri față de textul masoretic, precum şi alte diferențe de natură calitativă. Cele mai importante dintre ele sunt indicate în notele la traducere.

Versiunea din Septuaginta a acestei cărți prezintă trăsăturile unei bune utilizări a limbii greceşti; este însă marcată în mod evident de stilul ebraic. Există construcții sintactice proprii originalului calchiate în greacă, ca, de pildă, „semiprepozițiile", alcătuite dintr-o prepoziție urmată de numele unei părți a corpului: ἀπὸ προσώπου „în fața" (vv. 1,12; 2,14); ἐν χειρί „prin mâna" (vv. 1,1.3; 2,1). Pe de altă parte, traducătorul în limba greacă reuşeşte uneori să se desprindă de modelul său şi nu mai traduce literal expresii precum „sub ochii voştri" (v. 2,3) sau „în fața mea" (v. 2,14), ci le echivalează prin ἐνώπιον, o prepoziție inexistentă în perioada clasică a limbii greceşti, dar bine atestată în papirusuri.

Pe lângă tiparele sintactice preluate din ebraică, traducătorul s-a străduit să reproducă într-o manieră cât mai fidelă şi trăsăturile stilistice ale textului pe care îl avea în față: el menține (cu singura excepție a v. 2,19) toate interogațiile din ebraică: vv. 1,4; 2,3; 2,16. Păstrează ecourile lexicale ebraice, de pildă în v. 1,4 (utilizând ἐξηρήμωται „stă pustie") şi v. 1,9 (ἔρημος „pustie"), însă nu redă jocul de cuvinte pe tema uscăciunii, ci înlocuieşte, în v. 1,11, „seceta" cu „sabia", creând astfel o imagine originală.

Lexicul grecesc al lui Aggeu înregistrează puține cazuri de *hapax* LXX: termenul din vocabularul arhitecturii, κοιλόσταθμος, în v. 1,4; κυψέλη, în v. 2,16; doi termeni ce aparțin vocabularului tehnic al unităților de greutate (σάτον şi μετρητής, în v. 2,16). La acestea se adaugă câteva cuvinte rare, cum ar fi: περιποίησις, în v. 2,9; compusul ὑπολήνιον, v. 2,16; chiar un neologism care nu mai este atestat nici în afara LXX (fiind aşadar un *hapax* absolut), ἀνεμοφθορία, în v. 2,17.

Textul grecesc al lui Aggeu conține o serie de termeni predilecți, care se regăsesc şi la ceilalți profeți din grupul Celor Doisprezece. În această clasă intră epitetul divin παντοκράτωρ, care nu este atestat mai înainte de LXX, prezent aici în paisprezece ocurențe; verbele διώκω, în sensul de „a alerga, a se agita" (ca echivalent al ebr. *rûṣ* numai în v. 1,9, Am. 6,12 şi Av. 2,2), şi θαρσέω (în v. 2,5, dar şi în Ioel 2,21.22; Sof. 3,16; Zah. 8,13.15); expresia εἰς μέθην, în v. 1,6, folosită şi în Ioel 1,5.

XI. Receptarea Cărţii lui Aggeu în Biserica primelor secole

În Biblia ebraică şi în tradiţia iudaică, Aggeu este, alături de Zaharia, profetul reconstrucţiei Templului şi cel care subliniază responsabilitatea lui Zorobabel pentru a începe o epocă nouă, de mântuire (Agg. 2,19: „Din ziua aceasta [le] voi binecuvânta!"). Comentatorii creştini actualizează acest mesaj de speranţă: Templul este o prefigurare a Bisericii; Zorobabel Îl prefigurează pe Hristos. Părinţii greci ai Bisericii susţin această semnificaţie profetică, atestată şi la Părinţii latini, ca, de pildă, la Augustin: acesta, în Comentariul la Ps. 146, spune că Aggeu şi Zaharia erau profeţi în vremea captivităţii Ierusalimului, care purta „umbra" cetăţii cereşti. Ei au profeţit o cetate nouă, pornind de la reconstruirea celei vechi, după ce poporul avea să fie eliberat.

Cartea lui Aggeu, de mici dimensiuni, a avut un ecou mai mic decât cartea lui Zaharia. Chiar dacă în Epistola către evrei este citat versetul cel mai important pentru creştini (Agg. 2,6), ca reînnoirea definitivă prin Noul Legământ adus de Iisus (Evr. 12,18-29), lectura pe deplin mesianică a Cărţii lui Aggeu nu îşi găseşte locul în textele Părinţilor greci din primele trei secole. Există doar un mic număr de citate, fără relevanţă teologică; ele atestă faptul că Aggeu era un text cunoscut, chiar dacă nu a fost folosit pentru „demonstrarea" adevărului creştin.

Personajul Aggeu, asociat cu Zaharia, le este bine cunoscut Părinţilor greci, care îl plasează în perioada întoarcerii din exil, în vremea lui Zorobabel şi a lui Iisus. Informaţiile biografice provin (în afara Cărţii lui Aggeu) din Esdra şi de la istoricii evrei, cu precădere din *Antiquitates Iudaicae* (cartea a XI-a) a lui Flavius Iosephus (tributar el însuşi Cărţii lui Esdra).

Clement Alexandrinul, trecând în revistă istoria lui Israel comparativ cu istoria altor popoare, îi plasează pe profeţii Aggeu şi Zaharia în vremea lui Darius I, în al doilea an, constatând astfel anterioritatea lor faţă de cei mai vechi dintre înţelepţii grecilor, Pitagora şi Thales (*Stromate* 1,[21], 122.127.129).

Origen îl citează pe Aggeu ca pe unul dintre profeţii care, după anii de exil, prin bunăvoinţa divină, a înălţat iarăşi spiritele încovoiate de cei şaptezeci de ani de robie (*Omiliile la Iez.* 1,2).

Eusebiu al Cezareei, socotind cele „şapte săptămâni" din capitolul 9 al Cărţii lui Daniel, îi aminteşte pe Aggeu şi Zaharia ca profeţi din vremea lui Zorobabel şi Iisus/Iosua având menirea de a îndemna poporul să reconstruiască Templul (*DE* VIII,1,14, p. 354 şi 2,65, p. 379). În mai multe

rânduri, el îi asociază lui Zorobabel şi Iisus (în comentariile sale la Isaia, de exemplu la vv. 30,18-19), situând în epoca lor începutul împlinirii făgăduinţelor făcute lui Israel de a avea o viaţă paşnică în Sion. După tradiţia iudaică, îl consideră pe Aggeu unul dintre ultimii trei profeţi, alături de Zaharia şi Malachia (*PE* X,14,8).

Didymos cel Orb îl plasează pe Aggeu în rândul deportaţilor, în momentul hotărâtor al întoarcerii la Ierusalim: după cum, în războaie, împreună cu oştirile sunt trimişi şi medici pentru a-i îngriji pe răniţi, tot astfel au existat în surghiun înţelepţi „folositori" pentru a încuraja poporul (*cf. Com. Zah.* II,8).

Hesychios al Ierusalimului face câteva observaţii biografice asupra profetului Aggeu: numele lui înseamnă „care sărbătoreşte" (ἑορτάζων); se născuse în Babilon, aparţinând tribului lui Levi; la o vârstă încă tânără, a mers de la Babilon la Ierusalim şi a profeţit cu limpezime convertirea (ἐπιστροφή) poporului; a apucat să vadă, în parte, reconstruirea Templului; a murit la Ierusalim şi a fost înmormântat cu cinste lângă locul de îngropăciune al preoţilor, fiind el însuşi de neam preoţesc (pp. 53-54).

La aceste mărturii se adaugă cele ale lui Ieronim, care a transpus pentru cei din Occident informaţii preluate de la Părinţii greci. El nu se mulţumeşte, ca Hesychios, să dea numai etimologia numelui lui Aggeu, ci o transformă, printr-o simbolistică amplă, în firul conducător al unei lecturi continue a Cărţii lui Aggeu, în ordinea în care se succed profeţiile, introduse de formule repetate cu mici variaţii; Ieronim observă că datele profeţiilor au valoare simbolică, indicând sărbători evreieşti şi, în cele din urmă, sărbătoarea Domnului. Ieronim porneşte de la primul verset al cărţii: „a vorbit Domnul prin Aggeu profetul" (*litt.* „prin mâna lui Aggeu"): dacă Aggeu primeşte mesajul în mână, înseamnă că mâinile îi sunt pure, în armonie cu numele pe care îl poartă („cel care sărbătoreşte", lat. *festiuus*). Cele cinci formule care introduc profeţiile susţin această interpretare a lui Ieronim. Profeţiile sunt ordonate progresiv. La început, expresia „prin mâna" [profetului Aggeu] (v. 1,1) indică lucrarea lui Aggeu, care este bună, potrivită pentru a primi mesajele divine; aceeaşi construcţie se repetă în vv. 1,3 şi 2,1. În v. 2,10 (2,11 la Ieronim) însă, formula este simplificată, din ea lipsind menţionarea „mâinii" („s-a rostit cuvântul Domnului către Aggeu profetul"): schimbarea pare să indice trecerea la un grad superior de primire a cuvântului divin, direct în inimă, fără intermedierea mâinilor. Ieronim explică această deosebire ca oglindind o transformare a profetului însuşi: când se afla în mijlocul unui popor lipsit de dorinţa de a reconstrui, nu era

pe deplin pur, având doar mâinile îndeajuns de curate; la data profeției din v. 2,10, după începerea lucrărilor de reconstrucție, Aggeu poate primi pe deplin mesajul. Ieronim asociază această profeție deplină cu v. 2,7, unde traduce „...va veni Cel dorit de toate neamurile", cuvânt în care stă „misterul". Formula apare într-o variantă și mai restrânsă în v. 2,20: „s-a rostit cuvântul Domnului... către Aggeu" (LXX a uniformizat adăugând „profetul"). Pentru Ieronim, simplificarea maximă a formulei la numele „Aggeu" este o modalitate de a vesti venirea Domnului, de vreme ce numele însuși semnifică „cel care celebrează sărbătorile Domnului".

XII. Evoluția interpretării creștine a Cărții lui Aggeu

Înainte de marile comentarii de la sfârșitul secolului al IV-lea și din secolul al V-lea, textul Cărții lui Aggeu pare să nu fi avut ecouri însemnate în literatura creștină de limbă greacă, cel puțin în ceea ce a ajuns până la noi. Este remarcabilă, de altfel, absența referirilor la această carte în operele cunoscute ale lui Origen, pentru câteva versete care au avut mai târziu impact în comentarii: v. 2,5 (Duhul lui Dumnezeu), v. 2,6 (cutremurul), v. 2,9 (slava Casei celei noi mai mare decât cea dintâi), v. 2,23 (Zorobabel și imaginea peceții). La fel de surprinzătoare este absența referirilor la Cartea lui Aggeu în *Demonstrația evanghelică* a lui Eusebiu al Cezareei, ca indicii ale felului în care făgăduințele veterotestamentare s-au împlinit prin Hristos.

Aplicarea profețiilor lui Aggeu la realitatea hristică se conturează mai târziu, în *Catehezele* lui Chiril al Ierusalimului, text bogat în citate profetice care prevestesc pătimirile lui Hristos. Nu ni s-au păstrat comentariile lui Origen la Cartea lui Aggeu (și nici ale lui Didymos, dacă au existat); de aceea este cu atât mai prețioasă mărturia lui Chiril, al cărui comentariu datează din prima jumătate a secolului al V-lea. Pentru aceeași perioadă, dispunem de două comentarii de tradiție antiohiană: al lui Theodor al Mopsuestiei și al lui Theodoret al Cyrului. O altă mărturie grecească remarcabilă provine de la Hesychios al Ierusalimului: prin rezumate (κεφάλαια, *litt.* „capete"), el oferă o lectură a Cărții lui Aggeu proprie creștinilor. Hesychios prezintă cartea în cinci segmente:

1. mânia lui Dumnezeu împotriva celor care tărăgănează reconstrucția Templului; relatarea nenorocirilor ce s-au abătut și se vor abate asupra lor;
2. ascultarea conducătorilor și a poporului și zelul lor în reconstruirea Templului; îndemnurile divine;

3. vestirea felului în care se vor manifesta forțele naturii „în momentul crucii"; rodnicia neamurilor şi slava Templului celui nou; pacea dăruită de Hristos, prin cruce, celor credincioşi;
4. acuzarea evreilor, care nu se sfinţesc prin sacrificii; făgăduinţa binecuvântării;
5. vestirea nimicirii demonilor şi a celor ce le dau ascultare.

XII. Agg. 2,6 în Epistola către evrei

Profeţia formulată în vv. 2,1-9 este cea mai însemnată mărturie a Cărţii lui Aggeu pentru interpretarea creştină; ultimele trei versete anunţă o nouă răsturnare cosmică, odată cu sosirea a „ce este mai ales din toate neamurile", pentru mai marea slavă a Templului, în pace.

Prezenţa unui verset din Vechiul Testament în Noul Testament oferă în general cheia de lectură a unei cărţi biblice; citarea Agg. 2,6 în Ev. 12,26 a rămas însă vreme îndelungată fără niciun ecou în literatura creştină veche, cu toate că se referă la o problemă teologică de seamă, cea a istoriei mântuirii, marcată de legămintele succesive ale lui Dumnezeu cu poporul Său.

ZAHARIA

Traducere din limba greacă de CRISTIAN GAŞPAR
Introducere şi note de MICHEL CASEVITZ, CÉCILE DOGNIEZ, MARGUERITE HARL şi IOANA COSTA

Pentru Introducere şi note s-a utilizat ediţia *La Bible d'Alexandrie*, vol. 23, *Les Douze Prophètes 10-11: Aggée, Zacharie*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2007.
Selecţie, traducere şi adaptare de Ioana Costa.

Introducere la Zaharia

I. Prezentarea generală a Cărţii lui Zaharia

Cărţile profeţilor Aggeu şi Zaharia au fost cercetate intens în ultimele decenii[1]. Specialiştii s-au concentrat fie asupra elementelor de încadrare generală, fie asupra unor particularităţi ale conţinutului sau ale transmiterii textului. Tendinţa în care se înscriu cele mai multe studii este de simplificare. De pildă, autorii ediţiei comentate din seria *Anchor Bible*, Carol L. Meyers şi Eric M. Meyers, susţin că Aggeu şi Zah. 1–8 s-au consolidat ca document mai înainte de momentul sfinţirii Templului. Pornind de la premisa că intervalul dintre crearea textului şi redactarea lui finală este atât de scurt, ei presupun prezenţa unui singur nivel de bază al redactării. În schimb, Zah. 9–14 apare după o lungă perioadă, în urma unui proces amplu (*ibidem*, p. 26). Specialiştii cad de acord asupra faptului că Zaharia reprezintă două sau trei colecţii distincte de texte: Zah. 1–8 şi 9–14 sau chiar Zah. 1–8, 9–11 şi 12–14.

Zaharia este una dintre cărţile cele mai lungi din grupul celor Doisprezece Profeţi, alături de Osea: şi una, şi cealaltă numără paisprezece capitole. Zaharia ocupă locul penultim din seria Profeţilor mici, în Biblia ebraică şi în Septuaginta fiind plasată între Cărţile Aggeu şi Malachia, cu care formează o unitate literară şi tematică: făgăduinţa de restaurare a lui Israel. Este adeseori considerată (de la Ieronim încoace) drept cea mai obscură dintre cărţile profetice, remarcându-se prin absenţa unei unităţi clare între diversele sale părţi componente şi prin complexitatea unor pasaje care lasă loc mai multor interpretări: primele şase capitole evocă o serie de viziuni nocturne, care pun în scenă, într-o manieră picturală, plină de culoare, dar şi cu o simbolistică uneori absconsă, oameni, animale, obiecte. Următoarele capitole conţin o serie de discursuri care, pornind de la tema postului,

1. *Vide* M.J. Boda, „Majoring On the Minors: Recent Research On Haggai and Zechariah", *Currents in Biblical Research* 2 (33), 2003, pp. 33 *sqq*.

conțin îndemnuri la practicarea dreptății (cap. 7 și 8). Această primă parte a Cărții lui Zaharia (1–8) prezintă mai multe similitudini cu Aggeu: datarea profețiilor în anii 520-518 î.H. (profețiile lui Aggeu se plasează explicit în anul 520 î.H.), locul important pe care îl ocupă Zorobabel și Iosua/Iisus, tema centrală a reconstruirii Templului din Ierusalim.

Partea a doua a Cărții lui Zaharia, cunoscută în general sub numele de Deutero-Zaharia (9–14), se diferențiază clar de Cartea lui Aggeu: nu se mai întâlnesc nici datări, nici menționări explicite ale lui Iosua sau Zorobabel, și nici o aluzie la reconstruirea Templului. Deutero-Zaharia se deosebește, în egală măsură, și de prima parte a cărții prin faptul că nu mai conține viziuni, ci este un ansamblu compozit de profeții și discursuri predominant enigmatice; tematica lor variază: nimicirea neamurilor, sosirea regelui care salvează Ierusalimul, izbăvirea lui Israel, întărirea casei lui Iuda, mânia lui Dumnezeu împotriva păstorilor răi și vestirea zilelor Domnului, cu amenințări de distrugere și făgăduințe de biruință pentru neamuri și pentru Iuda.

II. Cum apare profetul Zaharia în Biblie

Numele „Zaharia" (gr. Ζαχαρίας, ebr. *z^ekhar^eyāh*) apare de mai multe ori în carte, fiind de două ori însoțit de patronimicul „[fiul] lui lui Barachias, fiul lui Addo" (LXX), în Zah. 1,1.7; numele lipsește însă cu totul în capitolele 9–14. Ca și în cazul profeților Avacum și Aggeu, textul biblic îl indică pe Zaharia ca profet (Zah. 1,1.7) și îl numește de mai multe ori în Cărțile lui Ezdra (TM Ezr. 5,1 și 6,14; LXX 1Ezr. 6,1 și 7,3; 2Ezr. 5,1 și 6,14), alături de profetul Aggeu, ca pe unul dintre cei care au îndemnat, prin profețiile lor, la reconstruirea Templului. Există și alte personaje biblice care poartă acest nume (comun, de altfel), care înseamnă „*YHWH* și-a amintit"; printre ele se numără, în 2Rg. 15,8.11, un rege al lui Israel; în 1Par. 9,21, un paznic al Cortului; în Lc. 1,5, tatăl lui Ioan Botezătorul; în TM este, în plus, numele preotului care a fost lapidat în timpul regelui Ioas (2Par. 24,20), numit, în LXX, Azarias și care apare ca Zaharia, fiul lui Barachias, în Mt. 23,35, printr-o confuzie fie cu un omonim menționat în Is. 8,2 LXX, fie cu autorul cărții de față. Această echivalare eronată între Zaharia, fiul lui Addo și profetul martir se regăsește și în Targumul la Plângeri (v. 2,20). Tradiția grecească, în unele manuscrise ale Psalmilor, îl indică drept poet și îi atribuie aceiași psalmi ca și lui Aggeu (precum și Ps. 137 și 138 LXX). Spre deosebire de tatăl (sau bunicul) său, Addo (care, după Nehemia 12,16 TM, este

preot), Zaharia nu este niciodată desemnat ca preot, chiar dacă misiunea sau preocupările lui par să-l apropie de statutul de sacerdot al Templului.

În *Vitae prophetarum*, scrierea populară iudeo-elenistică, transmisă numai prin manuscrise creştine, Zaharia este prezentat ca un profet originar din Caldeea, care îi vesteşte lui Iozadak că fiul lui urma să ajungă preot în Ierusalim şi rosteşte o binecuvântare asupra lui Şealtiel pentru fiul acestuia, Zorobabel. Tot el vesteşte victoria lui Cyrus şi restaurarea cultului la Ierusalim; profeţiile lui pentru Ierusalim, precizează textul, se întemeiază pe viziunile pe care le-a avut la sfârşitul neamurilor, la Israel, la Templu, la profeţii şi preoţii delăsători. Ar fi murit la o vârstă înaintată; a fost înmormântat lângă Aggeu.

Serge Frolov[2] propune o lectură integrată a Cărţii canonice a lui Zaharia cu scopul de a extrage informaţii referitoare la identitatea vocilor care se fac auzite aici. Abordând textul fără a-şi forma dinainte o opinie asupra autorilor, Frolov ajunge la concluzia că este plauzibilă interpretarea cărţii ca o compoziţie complexă, dar unitară, în care se pot distinge două personaje auctoriale: Zaharia (în vv. 1,2-6; 1,8–6,15; 7,9–8,17) şi un profet anonim identificat ca narator al cărţii (în vv. 1,1; 7,1-8; 8,18–14,21). Acest tipar alcătuit din două elemente conferă autoritate mesajului inovator al naratorului din vv. 8,20–14,21, prin plasarea într-un context de dialog iniţiat de Zaharia şi corelat cu afirmaţia că Templul din Ierusalim va fi în cele din urmă reconstruit.

III. Compoziţia Cărţii lui Zaharia

Cartea lui Zaharia este împărţită, în mod tradiţional, în două segmente: Proto-Zaharia (capitolele 1–8) şi Deutero-Zaharia (capitolele 9–14). Criteriile care stau la baza acestei împărţiri sunt variate. În primul rând, raportările cronologice diferă: primele opt capitole sunt în mod explicit plasate în timpul domniei lui Darius, în vreme ce ultimele şase capitole nu includ nici o indicaţie cronologică, fiind greu de datat. Temele abordate în cele două segmente, precum şi stilul sunt diferite: relatarea viziunilor nocturne, referirile la Zorobabel şi Iosua/Iisus, oracolele profetice, unele teme prezente şi

2. S. Frolov, „Is the Narrator also Among the Prophets? Reading Zechariah Without Presuppositions", *Biblical Interpretation. A Journal of Contemporary Approaches* 13 (1), 2005, 13 *sqq*.

în Cartea lui Aggeu (cum este cea a reconstruirii Templului), tonul general de pace – toate caracterizează prima parte (Proto-Zaharia). Deutero-Zaharia, în schimb, este mai poetică, mai obscură, fiind alcătuită din materiale diverse, care pot reprezenta uneori împrumuturi din alte scrieri biblice, cum ar fi Profeţii mari, Psalmii sau Deuteronomul; acest segment insistă asupra războaielor lui *YHWH* împotriva neamurilor şi împotriva Ierusalimului, făgăduind totuşi eliberarea şi mântuirea Ierusalimului, încheindu-se prin suirea tuturor neamurilor la Ierusalim pentru a-L sărbători pe *YHWH* ca rege. În pofida acestor diferenţe, cele două părţi au şi puncte comune: punerea în valoare a Sionului/Ierusalimului; perspective universaliste.

IV. Datarea cărţii

Indicaţiile cronologice din prima parte a cărţii (1,1.7 şi 7,1) permit datarea cu precizie a mesajului divin adresat profetului Zaharia: într-un răstimp cuprins între a opta lună din anul al doilea al domniei lui Darius şi a patra zi a lunii a noua dintr-al patrulea an al lui Darius, adică între 520 şi 518 î.Hr. – în mare, vremea profeţiilor lui Aggeu. Precizia cronologică din segmentul Proto-Zaharia nu se mai regăseşte în Deutero-Zaharia. Pentru Deutero--Zaharia, specialiştii au propus cronologii foarte diferite, care se întind pe sute de ani, din secolul al VIII-lea până într-al II-lea î.H. Pentru nici o altă carte biblică nu a existat un asemenea interval. Mult timp, exegeţii au plasat segmentul capitolelor 9–14 înainte de exil, în secolul al VIII-lea, într-o epocă în care autorul ar fi fost contemporan cu profeţii Osea şi Isaia. Cum Evanghelia după Matei, în v. 27,9, atribuie pasajul Zah. 11,12-13 profetului Ieremia, iar celebrarea sărbătorii Sukkōth, menţionată în Zah. 14, este posterioară reformei lui Iosias, din 622 î.H., alţii au plasat compoziţia cap. 9–14 în secolul al VII-lea. Respingerea datării preexilice de către alţi cercetători se întemeiază cu precădere pe v. 9,13, unde sunt menţionaţi grecii; ei plasează Deutero-Zaharia fie în vremea campaniei lui Alexandru cel Mare în Egipt (332 î.H.), fie în vremea luptelor conduse de Macabei împotriva lui Antiochos al IV-lea, în 167 î.H. Este dificilă alegerea uneia sau alteia dintre aceste datări, rămânând sigură doar interpretarea segmentului Zah. 9–14 ca o colecţie de materiale de origini diferite, datând din epoci diferite.

V. Problemele istorice puse de personajele cărţii

Personajele de primă mărime indicate ca destinatari ai mesajelor, alături de popor, şi anume Zorobabel şi Iosua/Iisus, ocupă un loc central în prima parte a cărţii. Există trei pasaje în textul viziunilor lui Zaharia în care sunt menţionaţi Zorobabel şi Iisus: Zah. 3,1-10; 4,6-10 şi 6,9-15. În vv. 3,1.3.6.8.9 este indicată explicit funcţia sacerdotală a lui Iisus, purificat şi înveşmântat ca mare preot; în v. 6,11 i se pune chiar pe creştet o cunună. În vv. 4,6.7.9.10 se află în prim-plan Zorobabel, în calitate de constructor al Templului.

Dar în aceste capitole, fără menţionări explicite, există o serie de indicii care stârnesc nedumeriri. În v. 3,8 este vorba despre sosirea unui personaj numit „Vlăstarul" (ebr. *ṣ^emaḫ*), care poate fi chiar Zorobabel (*uide* Zah. 6,12 şi Agg. 2,20-23); dacă această identificare este corectă, Zorobabel, personajul responsabil pentru reconstrucţia Templului, având prerogative cvasiregale (*uide* Zah. 6,4.6-10), chiar dacă nu îi este niciodată recunoscut statutul regal, pare situat mai presus decât marele preot. Pentru unii exegeţi însă, numele „Vlăstarul" nu trimite la dinastia davidică al cărei moştenitor era Zorobabel, ci la Iisus/Iosua (vv. 3,8; 6,12); din perspectiva acestei interpretări, figura regală ar fi fost oarecum eliminată în favoarea figurii sacerdotale.

Alte indicii sugerează totuşi mai degrabă o putere bicefală, reprezentată de un conducător religios şi unul civil: viziunea sfeşnicului cu două ramuri de măslin şi a celor doi „unşi", din vv. 4,3.14, sau vestirea Vlăstarului care va domni pe tron, avându-l pe preot de-a dreapta sa (în vv. 6,12-13). Dincolo de toate aceste echivalări de persoane, rămâne întrebarea fundamentală: ce înseamnă exact apelativul „Vlăstarul"? Este oare un nume propriu; îl desemnează pe moştenitorul regal, din neamul lui David; sau este titlul ereditar atribuit marelui preot din neamul lui Sadoc/Ţadhoq? Este titlul unui Mesia, căruia textul Cărţii lui Zaharia nu-i precizează identitatea, dar care poate fi regele aşteptat, Zorobabel; sau marele preot Iisus/Iosua care, la întoarcerea din exil, ajunge singurul conducător al comunităţii? Cum în vremea aceea nu mai exista rege – nici Zorobabel, nici vreun alt descendent al lui David – care să-şi exercite puterea la Ierusalim (de vreme ce Iudeea, sub perşi, nu mai era un regat, ci o provincie), Mesia putea fi „Vlăstarul", care îmbina în sine atributele de rege şi de preot.

Originea unor interogaţii de acest tip se află cu precădere în Zah. 6,11--13, unde forma de plural „cununi" contrastează cu referirea la o singură

persoană, Iisus/Iosua, iar apoi este vorba de armonia între două personaje, ca în final să fie numit numai preotul; pasajul obscur a atras, aşa cum se întâmplă adesea, diverse emendări: fie prin transformarea pluralului în singular („cunună"), fie presupunând că la v. 6,11 a fost inițial vorba de Zorobabel, iar după dispariția acestuia, un redactor l-ar fi înlocuit prin marele preot, asupra căruia ajunseseră să se concentreze aşteptările mesianice.

Nici Zorobabel, nici Iisus/Iosua nu mai sunt menționați în pasajul 1Ezr. 6,15-17, unde se vorbeşte de încheierea lucrărilor la Templu şi de sfințirea lui. Această absență poate fi interpretată în mai multe feluri: este posibil ca autoritățile Imperiului pers să-l fi îndepărtat pe Zorobabel, sub pretext că ar fi încercat restaurarea monarhiei; sau ca atât Zorobabel, cât şi Iisus să fi fost demişi din funcțiile lor, din pricina unor încercări de răzvrătire sau a unor pretenții mesianice.

Spre deosebire de eforturile de identificare a contextului istoric în care se plasează personajele cărții, unii exegeți, precum Paul D. Hanson[3], interpretează parțial sau total partea a doua a cărții în cheie apocaliptică. Articolul lui Hanson consideră cap. 9 din Zaharia drept material semnificativ pentru apariția eshatologiei apocaliptice, cu rădăcini în profeția clasică. Imnul „războinicului divin" are ca fundal o tradiție de dată foarte veche, cea a regatului ideal pe care *YHWH* i l-a promis lui Israel ca moştenire. Realitățile istorice au făcut ca acest regat să nu poată ființa; în secolul al VI-lea însă[4], o serie de profeți reiau vechile tradiții şi le pun în relație cu realitățile istorice din vremea lor. Interpretarea pe care o propune Hanson pentru Zah. 9,1-7 este că ar fi o primă strofă dintr-un imn eshatologic care anticipează victoria lui *YHWH*. *YHWH* este portretizat ca războinicul divin venind din miazănoapte şi cucerindu-şi un regat: regatul este un Israel ideal, în care sunt cuprinse Sidonul, Tyrul, precum şi cetățile filistine. Imagistica este a unui război cosmic, în care *YHWH* îşi nimiceşte duşmanii prin foc şi pustieşte cetățile (*uide* şi Ex. 15,14-16).

VI. Ierusalimul, Iuda şi Israel

Din întreaga colecție a celor Doisprezece Profeți, în cartea de față numele Ierusalimului apare cu cea mai mare frecvență: de 41 de ori. Cetatea apare

---

3. P.D. Hanson, „Zechariah 9 and the Recapitulation of an Ancient Ritual Pattern", *Journal of Biblical Literature* 92 (1), 1973, pp. 37 *sqq*.
4. *Ibidem*, p. 50.

şi sub numele său arhaic şi metonimic, Sion (de opt ori). Rolul politic pe care l-a jucat sau urmează să îl joace este abia evocat (vv. 2,8; 7,7; 8,4); accentul cade în mod evident pe rolul religios, într-o terminologie deuteronomistă: iubit cu gelozie de *YHWH* (vv. 1,14; 8,2), Ierusalimul a fost ales de El (v. 3,2) şi urmează să fie ales (vv. 1,17; 2,16). Nici un profet preexilic nu vorbeşte explicit de această alegere a Ierusalimului. Cetatea este, deopotrivă, locul prezenţei lui *YHWH* (vv. 2,9.14; 8,3; *vide* şi Deut. 12,5.11 etc.) precum şi locul de obârşie al lui Mesia davidic (v. 9,9). Zaharia oferă, şi aici, o mărturie singulară: numai la el apare Ierusalimul/Sion în acest context mesianic; nici un alt profet nu-l include explicit în vestirea unui Mesia pe linie davidică (Am. 9,11; Is. 9,6; 11,1; Mich. 5,1). Ierusalimul urmează să devină locul de adunare a neamurilor, unde toţi se vor simţi în siguranţă (vv. 2,15; 14,11.16), într-o perspectivă universalistă şi eshatologică.

Numele „Iuda" apare de 22 de ori în Zaharia; este utilizat şi în expresia „oraşele lui Iuda", alături de capitala Ierusalim, pentru a desemna întregul regat. Mai apare de câteva ori şi în paralel cu Israel (numit de şase ori în Zaharia), adesea sub numele „casa lui Iuda" (v. 8,13) alături de „casa lui Israel" (v. 8,15), sau „casa lui Iosif" (v. 10,6), sau singur (v. 12,4), ca desemnare a întregului popor căruia *YHWH* îi promite bunăvoinţa Sa. O situaţie aparte este cea din v. 12,2, unde se poate detecta o opoziţie între Iuda şi Ierusalim (în mod excepţional, LXX are aici „Iudeea").

VII. Speciile literare în Cartea lui Zaharia

Viziunile sunt relatate de profetul Zaharia la persoana întâi, într-o dispunere simetrică faţă de imaginea centrală a sfeşnicului şi a măslinilor. Pasajele sunt caracterizate lexical, în ebraică şi în greacă, de formule narative de tipul „am avut o viziune" (vv. 1,8; 4,2), „am văzut" (vv. 2,1; 5,1; 6,1), „mi-am ridicat ochii" (v. 2,1.5) etc.; viziunea este adeseori introdusă prin termenul specific începutului de relatare: „iată", gr. ἰδού (vv. 1,8; 2,1; 4,2; 5,1.7; 6,1).

Oracolele. Relatarea viziunilor din Proto-Zaharia este urmată de cuvintele Domnului (introduse în textul grecesc prin formula „a fost cuvântul Domnului", în vv. 7,1.4.8; 8,1.18). Succesiunea de mesaje divine este în unele cazuri densă, aşa cum se întâmplă în cap. 8, unde se află şapte mesaje divine (vv. 8,2.3.4-5.6.7-8.9-13.13-17).

În Deutero-Zaharia, textul e organizat în două secvenţe de mesaje, care încep în v. 9,1 şi în v. 12,1 prin formula „însărcinarea cuvântului Domnului" (gr. λῆμμα λόγου κυρίου), întâlnită şi în Mal. 1,1. Segmentul secund al

Cărţii lui Zaharia are ca trăsătură dominantă prezenţa numeroaselor ecouri ale altor pasaje biblice, cu precădere din cărţile Profeţilor mari (situaţie absentă în Proto-Zaharia). Printre altele, motivul păstorilor (Zah. 10,3; 11.5.15; 13,7) reprezintă un punct comun cu Ieremia şi Iezechiel; „Ziua Domnului" (vv. 12,3.4.6.8.9.11; 13,1.2.4 etc.) apare şi în Amos, Sophonia şi Ioel. În sfârşit, propriu lui Deutero-Zaharia este un anume caracter apocaliptic, în sensul că vesteşte biruinţa finală a lui Dumnezeu la capătul unui război sfânt ce implică întregul cosmos, urmat de adunarea universală a popoarelor.

Îngerul este un personaj constant în Cartea lui Zaharia, apărând încă de la prima viziune a acestuia, cea a călăreţului (Zah. 1,9.13.14.17). El este descris ca „solul/îngerul care-mi vorbea", ebr. *hammal^e'ākh haddōbhēr bī*: expresia ebraică, obscură, a fost calchiată în limba greacă, prin recurgerea la prepoziţia ἐν „în", care menţine incertitudinea semantică a expresiei (gr. ὁ ἄγγελος ὁ λαλῶν ἐν ἐμοῖ), putând fi înţeleasă ca referire la un înger care vorbeşte înăuntrul profetului, în sens locativ, sau prin intermediul profetului, în sens instrumental.

Un alt înger prezent în Zaharia şi care, cu certitudine, nu se confundă cu cel din vv. 1,9 *e.a.*, este indicat în vv. 1,11.12: acestui „înger al Domnului" îi răspunde cel ce merge pe tot pământul. Este mai puţin certă echivalarea acestui mesager cu călăreţul din vv. 1,8.11; el este însă mesagerul în faţa căruia stă Iosua/Iisus (vv. 3,1.3.6.7).

Diferit de aceştia poate fi îngerul din vv. 2,7-8 şi care primeşte porunca de a fugi la tânăr.

Spre deosebire de prima parte a cărţii, în Deutero-Zaharia apare numai îngerul Domnului, în v. 12,8. Îngerul, ca mesager menit să le comunice oamenilor hotărârile divine, poate reprezenta o modalitate de a conecta prima parte a Cărţii lui Zaharia la genul apocaliptic, în sensul definirii apocalipsei ca dezvăluire a evenimentelor prezente, trecute sau viitoare, în termeni simbolici, sub forma unor viziuni interpretate adesea cu ajutorul unui înger.

Ameninţările profetice. În stilul marilor culegeri profetice, Cartea lui Zaharia conţine o serie de ameninţări la adresa Ierusalimului, a lui Iuda şi Israel, precum şi împotriva neamurilor, urmate însă de făgăduinţe de salvare. Succesiunea de blesteme şi binecuvântări acoperă prima parte a cărţii; *e.g.* capitolele 3 şi 4 conţin numai promisiuni favorabile, făcute lui Iisus şi Zorobabel, în vreme ce următoarea viziune (v. 5,4) vesteşte pedepsirea hoţului şi sperjurului. Capitolul 6 revine asupra mâniei Domnului împotriva

poporului Său şi vesteşte împrăştierea prin lume. Capitolul 8 este alcătuit dintr-o suită de făgăduinţe: întoarcerea Domnului în Sion (v. 8,3), siguranţa şi fericirea pentru Ierusalim (v. 8,4), sfârşitul risipirii prin lume şi reunirea la Ierusalim (vv. 8,7-8), vremuri de pace, belşug şi binecuvântare pentru Israel (vv. 8,13-15) şi, într-o perspectivă universalistă, vestea că vor sosi neamuri străine la Ierusalim, mărturisindu-şi credinţa faţă de Dumnezeu (vv. 8,20-23).

În ansamblu, dincolo de evocarea exilului pentru Israel şi a mâniei divine împotriva neamurilor, prima parte a cărţii are o atmosferă de pace, de fericire şi de făgăduinţe universaliste. Dimpotrivă, în Deutero-Zaharia motivul dominant este al războiului sfânt purtat fie împotriva neamurilor păgâne, fie împotriva Ierusalimului, abia estompat de mesajul încurajator al sosirii regelui mesianic, din Zah. 9,9, şi al izbânzii eshatologice simbolizate de sărbătoarea celebrată de toate neamurile, din Zah. 14.

VIII. Zaharia: textul grecesc şi textul masoretic

Traducerea grecească a Cărţii lui Zaharia prezintă acelaşi grad de fidelitate faţă de originalul ebraic ca şi celelalte Cărţi din colecţia Celor Doisprezece. Traducerea grecească păstrează ordinea cuvintelor, numărul frazelor; cu toate acestea nu se poate vorbi de corespondenţă desăvârşită cu textul masoretic. Există plusuri şi minusuri faţă de textul ebraic, sau divergenţe de altă natură, care sunt semnalate în note.

Colecţia celor Doisprezece Profeţi conţine, în traducerea în limba greacă, un număr ridicat de ocurenţe (55) ale termenului παντοκράτωρ „atotputernic”, ce echivalează ebraicul *ṣ^{e}bha'ōth* „al oştirilor”; termenul apare ca „plus” de numai patru ori în Zaharia (vv. 1,13; 8,17; 12,4; 14,20); la acestea se adaugă două substituiri ale termenului παντοκράτωρ (în v. 9,14 pentru tetragrama *YHWH*, şi în v. 11,4 pentru „Dumnezeul meu”) şi o absenţă (în Zah. 7,4).

Alte „plusuri” ale traducerii greceşti sunt în general explicabile prin armonizări, fie cu pasaje anterioare din această carte, fie cu alte pasaje biblice; *e.g.* vv. 1,2 (unde „mare” se poate datora influenţei v. 7,12); 1,17 (segmentul de la începutul versetului, „îngerul care-mi vorbea”, absent în TM, este o reluare a v. 9,14); 2,2 (adresarea „stăpâne”, fără echivalent în TM, este o armonizare cu vv. 1,9 şi 4,4); 2,4 (precizarea „patru”, absentă în TM, se datorează v. 2,1); 6,5 (cuvintele „care-mi vorbea”, absente în TM,

au fost adăugate prin armonizare cu v. 4); 10,1 (expresia „ploaie la vreme, timpurie şi târzie" este o armonizare cu Deut. 11,14).

Dimpotrivă, textul grecesc înregistrează „minusuri" faţă de cel ebraic în câteva pasaje, *e.g.*: vv. 1,3 (lipseşte segmentul „profeţia lui *YHWH* al oştirilor"); 1,19 (TM are în plus, pe lângă, „Ierusalim", şi „Iuda şi Israel"); 1,4 şi 5,5 (traducerea grecească nu oferă un echivalent al particulei ebraice *nā'*); 9,15 (lipseşte un fragment din TM: „precum colţurile de la altar").

Nu toate divergenţele dintre textul grecesc şi cel ebraic pot fi explicate logic. În unele cazuri se poate presupune o lectură a textului ebraic diferită de cea adoptată în TM, fără ca acest lucru să implice prezenţa un substrat ebraic diferit de cel care ne este cunoscut; deosebirile sunt uneori generate de o confuzie de literă, de citirea unei consoane în locul alteia sau de o separare în cuvinte diferită; confruntarea cu termeni rari sau cu sens nesigur, prezenţa unor pasaje cu sens obscur sau surprinzător pot provoca de asemenea alterări ale textului la traducere, în sensul unei simplificări sau a unei lecturi care să reflecte ce a înţeles traducătorul din textul pe care îl avea în faţă. În linii mari, divergenţele calitative (explicabile cel puţin în parte) intră în şase categorii de distanţare a LXX faţă de TM:

1. citirea diferită a unor consoane, *e.g.* vv. 2,4 („să [le] ascută", faţă de TM „să le înspăimânte", prin citirea unui *heth* în loc de *he*, apoi *reş* în loc de *daleth*); 9,10 („şi [va fi] belşug şi pace", faţă de TM „şi va proclama pacea", prin citirea probabilă a unui *reş* în loc de *daleth*);
2. citirea unor forme divergente faţă de TM (în mod deliberat sau involuntar, ca urmare a omofoniei sau a proximităţii termenilor), *e.g.* vv. 1,8 („între cei doi munţi umbroşi", faţă de TM „[tufişuri] de mirt care sunt în abis", prin citirea unui alt substantiv ebraic şi a unei alte rădăcini); 3,9 („Eu sap o groapă", faţă de TM „voi grava gravura ei", prin lectura unor rădăcini omofone); 5,1 („o seceră zburătoare", faţă de TM „un sul zburător", printr-o confuzie a două forme apropiate);
3. împărţiri diferite în cuvinte ale unui text în *scriptio continua*: v. 11,11 („canaaneii oile", faţă de TM „cei săraci din turmă");
4. atribuirea de sensuri eronate unor cuvinte ebraice rare sau incerte, *e.g.* vv. 7,12 („inima... nesupusă", faţă de TM „inima de diamant"); 12,6 („un tăciune aprins", faţă de TM „un vas de foc");
5. renunţarea la metaforele din textul ebraic sau schimbarea lor, *e.g.* vv. 4,7 („Cine eşti tu... ca să-ţi meargă bine?", faţă de TM „Cine eşti tu... ca o câmpie?"); 9,1 („căci Domnul îi supraveghează pe oameni", faţă de TM „la *YHWH* ochiul omului");

6. traduceri inverse, *e.g.* vv. 2,10 („căci din cele patru vânturi ale cerului vă voi aduna", față de TM „ca în patru vânturi vă voi risipi"); 13,4 („și se vor îmbrăca în piele cu păr", față de „nu se vor îmbrăca în mantie de păr");
7. divergența de număr (singular/plural), *e.g.* vv. 11,5 („ne-am îmbogățit", față de TM „m-am îmbogățit"); 13,7 („asupra păstorilor Mei", față de TM „împotriva păstorului meu"); 14,1 („zilele Domnului", față de TM „ziua lui *YHWH*").

IX. Cartea lui Zaharia în tradiția iudaică

Cartea lui Zaharia furnizează opt pasaje care sunt folosite ca *haphtaroth* (texte selectate din cărțile Profeților pentru a fi citite public în sinagogă după citirea Torei, în fiecare sâmbătă, precum și la sărbători), conexiunea cu textul din Torah făcându-se printr-un cuvânt comun celor două pasaje: Zah. 10,6–11,7 (sau 10,6-12), după Seder Gen. 46,28 (cuvântul comun este numele propriu „Iosif"); 14,1-11, după Seder Gen. 49,27 (cuvântul comun este „zi"); 14,7 *sq.*, după Seder Ex. 12,29 (cuvântul comun este „noapte"); 5,3–6,14, după Seder Lev. 5,1 (tema păcatelor); 4,2 *sq.*, după Seder Num. 8,1 (tema sfeșnicului); 8,16 *sq.*, după Seder Deut. 1,1 *sq.* (ambele pasaje încep cu expresia „iată cuvintele"); 14,9 *sq.*, după Seder Deut. 6,4 (cuvântul comun este „unic"); 13,5 *sq.*, după Seder Deut. 13,2 (tema profetului mincinos).

Întreg capitolul 14 din Zaharia constituie lectura profetică pentru prima zi a Sărbătorii Corturilor, împreună cu textele fondatoare din Lev. 22,26–23,44 și Num. 29,12-16 (*cf. Meg.* 31a), iar Zah. 2,14–4,7 este *haphtarah* pentru primul sabat din cadrul sărbătorii Hanuka (*cf. Yem.* 4,9).

X. Receptarea Cărții lui Zaharia în Antichitatea creștină

De la apariția creștinismului, Cartea lui Zaharia este unul dintre textele profetice care au oferit din plin material de analiză, fiind dezbătută în legătură cu identificarea lui Mesia: un rege pe care Domnul i l-a făgăduit Ierusalimului, care se va dezvălui într-o zi anume. După moartea lui Iisus, din momentul în care redactorii evangheliilor au introdus în textele lor versete extrase din Cartea lui Zaharia, comentatorii au fost nevoiți să intre în această dezbatere și să ofere răspunsuri. În interpretarea lor, Iisus a

împlinit făgăduinţele, fiind mântuitorul anunţat de textul profetic. După Noul Testament, creştinii au citit întreaga Carte a lui Zaharia ca o vestire a lui Hristos şi a misiunii Lui.

Dintre Părinţii greci, numai Theodor al Mopsuestiei interpretează profeţiile din perspectiva istoriei poporului evreu, ca o dezvăluire (ἀποκάλυψις) a ceea ce se petrece în Ierusalim după întoarcerea din exilul babilonian. Lectura celorlalţi Părinţi este centrată însă pe Hristos, pe care profetul îl vesteşte, ca desfăşurare a vieţii şi ca misiune. Ei se opresc prea puţin asupra mustrărilor pentru păstorii cei răi, asupra ameninţărilor de nimicire a Ierusalimului şi, în general, asupra istoriei poporului evreu mai înainte de venirea lui Iisus; în schimb, se apleacă atent asupra motivului reconstrucţiei Templului şi al bunăstării făgăduite Ierusalimului, pentru că, în interpretarea lor, Ierusalimul prefigurează Biserica lui Hristos. Ei acordă de asemenea importanţă făgăduinţei de adunare a neamurilor, deoarece creştinii înşişi sunt „neamurile" adunate pentru a intra în „poporul Domnului". Ceea ce profetul vestise că se va întâmpla „într-o zi", pentru ei este deja fapt împlinit, odată cu patimile, moartea şi învierea lui Hristos; Biserica, noul Ierusalim, este de-acum locul prezenţei lui Dumnezeu, în aşteptarea păcii depline şi a sărbătorii Ierusalimului ceresc, în gloria regatului universal şi veşnic al lui Dumnezeu.

Receptarea Cărţii lui Zaharia în Noul Testament şi de către Părinţii greci se face pornindu-se de la traducerea grecească; acest punct de pornire nu anulează nicidecum dezbaterile legate de textul ebraic. Textul grecesc folosit ca bază de analiză este cel al Septuagintei, prin care trebuie să se înţeleagă în acest caz un text în parte revizuit, cu precădere datorită lui Aquila şi Theodotion; textul a suferit în continuare diferite modificări şi copieri ale manuscriselor utilizate într-un loc sau altul, cu inevitabile erori de transmitere de la model la copie. După clasamentele stabilite de editori, se disting două tipuri principale, unul alexandrin, altul antiohian, fără ca această diferenţiere să permită identificarea certă a tipului de text la care au recurs unul sau altul dintre Părinţi, într-o pasaj sau altul în care au dat un citat din Zaharia. Se poate constata de fapt o mare fluiditate textuală a versetelor din Zaharia, fie că este vorba de comentarii care urmează pas cu pas cartea sau de citate izolate. Această fluiditate reprezintă prin ea însăşi o marcă a uzurii textului, într-o utilizare continuă. La aceasta se adaugă practica mixajului, care constă în alcătuirea unui citat din părţi de versete provenite din cărţi profetice distincte. Un verset poate suferi modificări

majore în parcursul său de la originalul ebraic la traducerea în limba greacă și la utilizarea unor variante de către redactorii creștini, fiecare dintre modificările suferite căpătând profunzime pentru comentatorul său, prin identificarea unor sensuri proprii. Variantele de text nu sunt simple indicii ale istoriei manuscrise, ci devin argumente în comentarii, dobândind în felul acesta statut de bază de interpretare și, în ultimă instanță, statut de „autenticitate".

Cuvintele, expresiile și motivele religioase din Cartea profetului Zaharia au alimentat din plin literatura creștină antică; aceste preluări se înscriu în trei mari domenii:

1. Părinții au adunat din textul Cărții lui Zaharia nume pe care le-au considerat titluri ale lui Hristos: nume de obiecte încărcate cu semnificații simbolice („vlăstar", „sfeșnic", „piatră" etc.) sau nume de personaje considerate prefigurări ale lui Iisus („îngerul/mesagerul Domnului", „marele preot Iosua", „păstor", „rege"). Aceste apelative pun în evidență fațete diferite ale misiunii lui Hristos. Eusebiu al Cezareei spune că aceste nume sunt „semne" date de scrierile profetice ale evreilor (σημεῖα, *Demonstrația evanghelică* VIII, prolog, p. 349, 3 și 15 *e.a.*) care, dincolo de obiectul sau persoana istorică pe care le desemnează, se referă la „misterul lui Hristos".

2. Părinții au păstrat din Zaharia versete pe care le-au folosit pentru o argumentație polemică, apologetică și pentru a propovădui credința creștină: versete întregi sau versete restrânse, izolate sau grupate, puteau fi găsite din abundență încă în Noul Testament și în cele mai vechi texte creștine; sunt frecvente la Părinții apologeți (Iustin, Irineu, Eusebiu al Cezareei), iar utilizarea lor se perpetuează în tradiția patristică. Sub numele de „mărturii" (*testimonia*), ele au fost grupate în culegeri, cu rolul de a atesta autenticitatea credinței în Iisus Hristos.

3[5]. În prefața propriului său comentariu la Zaharia, Ieronim citează contribuțiile lui Hippolit și Origen, pe care le cunoștea și din care s-a inspirat. De asemenea, în peregrinările sale egiptene, genialul traducător al Bibliei l-a întâlnit pe Didymos cel Orb, călugăr învățat din Alexandria. Din comentariul lui Hippolit nu ne-a rămas, din păcate, nimic: doar umbre în scrierea omonimă a lui Ieronim. La fel s-a întâmplat și cu exegeza lui Origen. Acesta comentase doar primele șase capitole din Zaharia, iar ecouri

5. Textul de la punctul 3 îi aparține lui Cristian Bădiliță.

ale interpretărilor sale pot fi regăsite la Theodor al Mopsuestiei. Totuşi, există numeroase referiri la Zaharia în alte scrieri origeniene. Puţin după jumătatea secolului al IV-lea, Efrem redactează un comentariu la Zaharia în siriacă, probabil netradus în greacă. Nici Didymos, nici Ieronim nu par să-l cunoască. O traducere latină a fost realizată, în secolul al XVIII-lea, de către Pierre Moubarak (publicată în *Opera omnia* ale Părintelui siriac, Roma, 1750). Deşi propune o interpretare alegoric-spirituală, Efrem este mult mai scurt, mai precis şi mai direct decât Didymos. Comentariul său aduce, pe alocuri, cu o înşiruire de scholii lămuritoare la textul profetului. De la Theodor al Mopsuestiei şi de la Didymos cel Orb ni s-au păstrat două ample scrieri *In Zacchariam*, în două stiluri şi după două metode exegetice aproape opuse. Theodor practică o lectură istorică şi filologică destul de seacă a Vechiului Testament, în vreme ce Didymos alegorizează pasionant, în nota tradiţiei origeniene. Din pricina învecinării cu Origen, Didymos a intrat într-un con de umbră imediat după moartea sa (398). După condamnarea origenismului, în 553, scrierile sale fie au fost distruse, fie n-au mai fost copiate. Comentariul la Zaharia dispăruse, şi el, „în neant". În august 1941, pe când lucrau pe o faleză aflată la vreo doisprezece kilometri sud de Cairo, câţiva muncitori egipteni au descoperit un depozit de papire (însumând aproximativ 2.500 de pagini), unele dintre aceste papire conţinând mai multe cărţi ale lui Didymos (*Comentariu la Geneză*, *Comentariu la Iov*, *Comentariu la Ecleziast* etc.). Datorită acestei descoperiri de la Tura dispunem şi de textul, aproape integral, al importantului *Comentariu la Zaharia* (editat, comentat şi tradus de părintele Louis Doutreleau, în colecţia Sources chrétiennes, încă din 1962). Cum menţionam la început, Ieronim a cunoscut scrierea învăţătorului său alexandrin, din care se inspiră, în ciuda poziţiei sale declarat antiorigeniste. Este şi cazul lui Theodoret al Cyrului, autorul unui comentariu sistematic la cei Doisprezece Profeţi, între care şi *In Zacchariam*. Comentariul lui Theodoret datează din al doilea sfert al secolului al V-lea, dar se inspiră pe alocuri din exegeza didymiană. În mod paradoxal, nu acelaşi este cazul unui compatriot al lui Didymos cel Orb, Chiril al Alexandriei. Comentariul său la Zaharia nu „se atinge" aproape deloc cu al monahului origenian. Probabil Chiril îl citise, dar, îmbibat de bine cunoscuta lui aroganţă episcopală, a decis să-l ocolească în mod deliberat.

*

Cartea profetului Zaharia rămâne textul din colecţia celor Doisprezece Profeţi cel mai des citat sau vizat în Noul Testament[6]. În Apocalipsă există douăzeci şi trei de aluzii la Zaharia, iar în Evanghelii, douăsprezece. Comentatorii moderni pun în lumină faptul că natura specială a mesianismului acestei cărţi constă în identificarea lui Mesia cu un personaj sărac, fapt ce-ar explica proeminenţa cărţii în Noul Testament. Evreii şi creştinii au folosit din plin textul din Zaharia pentru a-şi susţine – şi unii, şi alţii – punctul de vedere asupra speranţei mesianice[7].

---

6. *Vide* Thomas C. Oden (ed.), *Ancient Christian Commentary on Scripture: „Old Testament"*, XIV: *The Twelve Prophets*, InterVarsity, Downers Grover, 2003, p. 230.
7. Pe larg despre temele preluate de Părinţi din Cartea lui Zaharia, precum şi despre versetele utilizate în diferite culegeri de *testimonia*, în Introducerea volumului din *La Bible d'Alexandrie*. În notele traducerii noastre se vor menţiona principalele texte.

MALACHIA

Traducere din limba greacă de CRISTIAN GAŞPAR
Introducere şi note de OTNIEL VEREŞ

Introducere la Malachia

Malachia este a douăsprezecea şi ultima carte a Profeţilor Mici. Este un text care prezintă dificultăţi în ce priveşte autorul şi datarea. Chiar modul în care conţinutul acestei cărţi a ajuns să se constituie în a douăsprezecea carte a canonului a fost o problemă disputată, datorită expresiei din primul verset, *maśśā' dh^{e}bhar-YHWH...* „Prevestire a cuvântului Domnului...", expresie care apare doar de trei ori în VT (celelalte două ocurenţe sunt în Zah. 9,1 – vezi nota; 12,1). Aceasta i-a determinat pe unii comentatori să considere că un editor va fi luat cele trei oracole anonime şi le va fi aşezat la sfârşitul canonului VT, pentru ca apoi, în decursul istoriei transmiterii textului, primele două să fie ataşate Cărţii lui Zaharia, iar ultimul să devină o carte independentă, Malachia. Totuşi, nu se poate trage o astfel de concluzie doar pe acest considerent, aşa cum au arătat mai mulţi comentatori.

I. Profetul

Nu există decât foarte puţine date despre autor, în afara celor care se pot deduce din cartea însăşi. Profetul e menţionat în *Vieţile profeţilor*, o colecţie de tradiţii iudaice din secolul al IV-lea d.H., unde se spune că s-ar fi născut în Sophah (o localitate de altfel necunoscută), după exil. Conform cu Haggadah, autorul cărţii este Malachia, ultimul dintre profeţi: unii l-au identificat cu Ezdra sau cu Mordehai, totuşi înţelepţii au afirmat că Malachia este numele lui real. În introducerea *Targumului* Ionathan se afirmă că lucrarea este opera lui Malachia „cel cunoscut sub numele de Ezra scribul". Această ipoteză a fost susţinută inclusiv de Ieronim sau, în tradiţia protestantă, de Calvin, cel din urmă tentat să creadă că Malachia era un alt nume al lui Ezra. Nu există nici o dovadă pentru a susţine acest fapt.

Un alt aspect problematic: numele însuşi al profetului. Există comentatori care susţin că Malachia a fost cu adevărat numele lui, în timp ce alţi exegeţi afirmă că e vorba aici de un substantiv comun, ebr. *mal^{e}'ākhī* „mesagerul Meu", extrapolat din v. 3,1. În favoarea ipotezei pledează câteva

argumente: în primul rând, faptul că acest nume nu mai apare în nici un alt loc din Vechiul Testament. Pe de altă parte, există şi alte nume *hapax legomena*, cum ar fi Iona sau Habaqquq. În al doilea rând, nu se menţionează numele tatălui. Nici acesta nu este un argument foarte convingător, atât timp cât la fel stau lucrurile şi cu Abdias. În al treilea rând, expresia din primul verset „Prevestire a cuvântului Domnului", care mai apare, aşa cum am arătat, în Zah. 9,1 şi 12,1, a fost interpretată ca marcă a anonimităţii. Trebuie recunoscut că argumentul stă în picioare doar dacă admitem că ultimele şase capitole ale Cărţii lui Zaharia reprezintă o lucrare de sine stătătoare, adăugată ulterior.

Tradiţia în favoarea lui Malachia ca nume propriu este însă destul de bine susţinută. În cele din urmă, problema identităţii autorului prezintă o importanţă secundară faţă de alte aspecte ale cărţii.

Activitatea profetului poate fi datată doar cu aproximare. Majoritatea comentatorilor sunt de acord că lucrarea se situează după întoarcerea din exil şi reconstruirea Templului (515 î.H.), dar înainte de interzicerea căsătoriilor mixte, deci pe la jumătatea secolului al V-lea î.H., fapt dovedit de argumentele interne ale textului.

II. Mesaj şi structură

Chiar dacă unii au minimalizat importanţa acestei cărţi, considerând că nu ar mai aparţine perioadei creative a profeţiei şi socotindu-l pe Malachia mai mult un scrib interesat exclusiv de detaliile rituale şi de aplicarea literei legii[1], trebuie ţinut seama de faptul că fiecare profet a avut un rol specific în contextul său istoric: Malachia ocupă un loc important în economia unei perioade dificile şi prezintă, pe lângă temele recurente în cărţile profetice, câteva aspecte unice. Elanul spiritual imprimat de Aggeu şi Zaharia slăbise, iar comunitatea nu mai avea zelul din perioada imediat următoare întoarcerii din exil. Profetul reafirmă exigenţa purităţii interioare şi făgăduieşte venirea „vestitorului Legământului", care va aduce o eră de restabilire a bunelor orânduieli.

1. J.G. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi*, Tyndale Old Testament Commentaries, Inter-Varsity Press, Nottingham, 1972, p. 215.

1. *O carte a legământului*

Ceea ce structurează cartea este conceptul de *legământ*. Textul începe prin a-i reaminti poporului că a fost ales de Domnul, care nu încetează să-l iubească şi să-l ocrotească. Dumnezeu este iniţiatorul legământului şi El îi asigură stabilitatea (vv. 1,2-5). Cere în schimb de la poporul Său cinstire, ascultare şi fidelitate (v. 1,6). Poporul încalcă legământul prin neglijenţa în cult, prin nerespectarea căsătoriei, prin nedreptăţile sociale, prin blasfemie şi răzvrătire împotriva lui Dumnezeu. Domnul îi cere poporului să se întoarcă la El, altfel va urma pedeapsa.

Întregul mesaj poartă această marcă de avertizare; în acelaşi timp răzbate raza speranţei pentru cei care sunt ai Domnului. Tensiunea între judecată şi speranţă este prezentă deci şi aici, ca în majoritatea cărţilor profetice. Cartea lui Malachia se încheie cu o nouă chemare la împlinirea cerinţelor legământului (v. 3,22).

Din punctul de vedere al vocabularului şi ideilor, Cartea lui Malachia este profund influenţată de textele deuteronomice[2]. „Iubirea", „teama", „fidelitatea" sunt teme recurente; la fel, cuvinte şi expresii cum ar fi „legea lui Moise", „Horeb", „întregul Israel".

Preocuparea profetului este fidelitatea faţă de mesajul încredinţat de Domnul şi faţă de elementele centrale ale religiei revelate. Ar fi o greşeală să-l considerăm pe Malachia un simplu legalist, un profet preocupat mai mult de litera legii. Dimpotrivă, cartea manifestă o preocupare pastorală, o dorinţă de a îndrepta atenţia oamenilor spre „duhul" legii, şi nu spre „litera" ei. Împlinirea ritualurilor prescrise de lege trebuie să exprime ceea ce implică expresia „a merge cu Dumnezeu" (v. 2,6), adică o relaţie vie cu Iniţiatorul şi Partenerul Legământului.

2. *O carte „vie"*

Cartea lui Malachia prezintă o trăsătură care, deşi întâlnită şi în alte cărţi profetice, capătă aici o amploare unică, şi anume caracterul profund dialogal al textului. Unii au numit stilul lui Malachia „socratic" sau „catehetic",

---

2. R. Smith, *Micah-Malachi*, Word Biblical Commentary, vol. 32, Word Books, Texas, 1984, p. 300.

bazat pe binomul întrebare-răspuns[3], care structurează întreaga carte. Fiecare secţiune începe cu o declaraţie a lui Dumnezeu, urmată de o întrebare a poporului, conform tiparului „Tu zici – Eu spun...". Dumnezeu este personajul central al cărţii. El iniţiază dialogul. Din totalul de cincizeci şi cinci de versete ale cărţii, patruzeci şi şapte redau cuvinte ale lui Dumnezeu la persoana I (cu excepţia textelor din vv. 1,1; 2,11-15.17; 3,16). Această folosire extinsă a persoanei I îi oferă cititorului imaginea unei întâlniri vii între Dumnezeu şi poporul Său[4].

Iată aşadar mesajul cărţii, structurat de cele şase *disputationes* între Dumnezeu şi Israel, cărora li se adaugă versetele din final, ce reprezintă atât epilogul cărţii, cât şi al corpusului celor doisprezece Profeţi Mici. Fiecare secţiune este introdusă printr-o declaraţie fermă a lui Dumnezeu, care acuză păcatul de care se face vinovat poporul; poporul răspunde printr-o întrebare fals inocentă de tipul: „Cu ce Ţi-am greşit?". Cele şase *disputationes* sunt:

1. *Mal. 1,2-5.* Dragostea lui Dumnezeu pentru poporul Său, pe care acesta o pune la îndoială. Domnul îl reasigură că îl iubeşte, amintind alegerea şi legământul. Nu este întâmplător modul în care îşi începe Malachia mesajul. Înainte de a trece la următoarele secţiuni, care descriu nelegiuirile lui Israel, aceste versete scot în evidenţă absoluta libertate de acţiune a lui Dumnezeu, care l-a ales pe Iacob fără nici o constrângere sau condiţie. Putem afirma că această pericopă este una mai degrabă pozitivă, încurajatoare.

2. *Mal. 1,6–2,9.* Această *disputatio* constituie cea mai lungă secţiune a cărţii (23 de versete din totalul de 55). Dacă primul mesaj s-a îndreptat către întregul popor, al doilea are ca ţintă cea mai importantă categorie socială: preoţii. Prin purtarea şi activitatea lor, aceştia ar fi trebuit să păstreze legământul pur şi nealterat. Tema pericopei este cinstirea lui Dumnezeu şi respectul faţă de El. Profetul înfăţişează câteva din greşelile săvârşite de preoţi în această privinţă: aducerea de jertfe imperfecte, dispreţul şi plictisul faţă de slujba lor, interpretarea greşită a Legii. Pentru toate sunt ameninţaţi cu pedeapsă.

3. *Mal. 2,10-16.* A treia pericopă are ca temă infidelitatea lui Israel, care se manifestă atât faţă de Dumnezeu, cât şi în relaţiile de căsătorie. Exegeţii s-au întrebat dacă profetul are în vedere pur şi simplu căsătoriile mixte între evrei şi păgâni, sau am avea aici de a face cu o descriere metaforică a relaţiei

3. *Ibidem*, p. 300.
4. J.G. Baldwin, *op. cit.*, p. 216.

dintre Dumnezeu şi poporul Său. Interpretările mai vechi au favorizat abordarea literală a textului, în timp ce interpretările mai recente merg pe linia abordării cultice sau tipologice. Interpretarea literală, care se impune, nu exclude metaforizarea relaţiei dintre Dumnezeu şi poporul Său prin relaţia dintre bărbat şi femeie: textul se referă în acelaşi timp şi la poporul Israel ca familie spirituală, necredincioasă în legătura ei cu Dumnezeu. Pe de altă parte, modul în care este interpretată pericopa influenţează şi abordarea eticii căsătoriei în Noul Testament: e important să observăm că apostolul Pavel pare să facă aluzie şi la acest text când porunceşte corintenilor fidelitatea în căsnicie (vezi 1Cor. 7,10).

4. *Mal. 2,17–3,5*. Această pericopă introduce tema dreptăţii lui Dumnezeu, care pare a fi contrazisă de prosperitatea celor răi. Dumnezeu răspunde prin îndemnul la răbdare şi prin promisiunea că-l va trimite pe mesagerul Său.

5. *Mal. 3,6-12*. Secţiunea se deosebeşte de precedenta şi de următoarea prin faptul că nu prezintă elemente eshatologice, funcţionând ca un fel de paranteză. Mesajul ei se constituie într-o chemare a poporului la pocăinţă, situaţia lui deplorabilă din punct de vedere spiritual împiedicând arătarea slavei lui Dumnezeu.

6. *Mal. 3,13-21*. Secvenţa revine la tema judecăţii lui Dumnezeu, accentul fiind pus aici pe judecata finală. Poporul vorbeşte împotriva Domnului, dar accentul se schimbă brusc, iar pericopa se încheie pe un ton optimist, cu făgăduinţa biruinţei credincioşilor asupra celor răi.

Ultimele trei versete reprezintă epilogul Cărţii lui Malachia, precum şi al celor doisprezece Profeţi Mici. Stilul şi vocabularul acestui scurt pasaj sunt diferite de restul cărţii, ceea ce i-a făcut pe unii interpreţi să-l atribuie unui redactor final al colecţiei Profeţilor Mici.

III. Ecoul Cărţii lui Malachia în Noul Testament

Numai trei pasaje din această carte sunt citate în Noul Testament:

Mal. 1,2 – „l-am iubit pe Iacob, iar pe Esau l-am urât" – este citat de apostolul Pavel în Rom. 9,13 în contextul discuţiei despre alegerea poporului lui Israel.

Mal. 3,1 şi 3,22 (3,23 TM), unde se vorbeşte despre mesagerul care va pregăti venirea Domnului, mesager identificat cu Ilie[5]: acest element

5. În legătură cu această problemă, vezi notele explicative la versetul respectiv.

devenise o trăsătură caracteristică a eshatologiei iudaice, lucru confirmat şi de referirea ucenicilor Mântuitorului la această credinţă, în Mt. 17,10. Interpretarea creştină vede altfel împlinirea acestei profeţii: în Mt. 11,10.14, Iisus aplică spusele profetului persoanei lui Ioan Botezătorul; noul Ilie, care trebuia să vină, pregăteşte calea Domnului. Cu alte cuvinte, judecata lui Dumnezeu a început odată cu lucrarea lui Hristos pe pământ şi va continua până la desăvârşirea ei la a doua Lui venire.